NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

MUSEUM LESSIANUM - SECTION THÉOLOGIQUE

87e ANNÉE - N° 8 SEPT.-OCT. 1955 - TOME 77

SOMMAIRE

L'espérance de l'Ancien Testament est-elle la même que la nôtre ? S. PINCKAERS, O.P. 785

Intention du ministre et validité des sacrements. L. RENWART, S.J. 800

L'Amérique latine a besoin de prêtres. J. LUZZI, S.J. 822

L'apostolat laïc en Hongrie sous l'occupation turque. C. JUHÁSZ ... 849

ACTES DU SAINT-SIÈGE :

Actes du Souverain Pontife :

Radiomessage à l'occasion du XXXVIe Congrès eucharistique international à Rio de Janeiro le 24 juillet 1955 860

Lettre apostolique du 29 juin 1955 au cardinal Piazza, président de la Conférence des évêques de l'Amérique latine. E. B. 861

S. Congrégation du Saint-Office :
Condamnations de publications pseudo-catholiques 865

S. Congrégation des Religieux :
Monitum aux religieux d'Europe dispersés 865

S. Congrégation des Rites :
Office et Messe de la B.V. Marie Reine 865

Tribunal de la Rote :
Sentences judiciaires rendues au cours de l'année 1954. A. de Bonhome, S. J. 866

Bibliographie (voir en 3e page la liste des ouvrages analysés) 868

Ouvrages envoyés à la rédaction 893

REVUE MENSUELLE PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DU
COLLÈGE PHILOSOPHIQUE ET THÉOLOGIQUE S.J. ST-ALBERT - LOUVAIN

ADMINISTRATION : CASTERMAN TOURNAI - PARIS

CONDITIONS D'ABONNEMENT POUR 1955

BELGIQUE ET LUXEMBOURG : **185 francs belges,**
à verser ou à virer au C.C.P. des Etab. Casterman, Tournai : n° 219.47.
FRANCE ET COLONIES : 1250 **francs français,** à verser ou à virer au C.C.P. Paris 676.68 de la Maison Casterman, 66, rue Bonaparte, Paris (VI°).
ALLEMAGNE FEDERALE : **18 D.M.,**
à verser à : Heinrich Brune, Buchhändler, Müscheder Weg, 26, Neheim-Hüsten 2.
AMERIQUE CENTRALE ET MERIDIONALE : **4,75 $ U.S.A.,** ou l'équivalent en monnaie des pays sud-américains, à verser à la Librairie Mosca, Avenida 18 de Julio 1574, Montevideo, Uruguay.
AUTRICHE : **120 ö.S.**
à verser à : Buchhandlung Styria, Albrechtgasse, 5, Graz.
CANADA : **4,75 dollars canadiens,**
à verser à : Periodica Inc., 5112, ave. Papineau, Montréal-34, Qué.
ESPAGNE : **160 pesetas,**
à verser à : Librairie Insula, Carmen, 9 y Preciados, 8, Madrid.
ETATS-UNIS : **4,75 $,** à verser à : The Moore-Cottrell Subscription Agencies, North Cohocton, New York.
GRANDE BRETAGNE : **1 £ 10 sh.,**
à verser à : B. H. Blackwell, Ltd, Booksellers, 50-51, Broad Street, Oxford.
HOLLANDE : **15 florins,**
à verser à : Librairie Dekker et Van de Vegt, 4, Oranjesingel, Nimègue.
IRLANDE : **1 £ 10 sh.,**
à verser à : Gill and Son, Upper O'Connell Street, Dublin, C. 8.
ITALIE: **2.300 lires,** à verser à: Libr. Desclée et C^ie^, Piazza Grazioli, 4, Roma.
MISSIONS D'ASIE ET D'AFRIQUE : **185 francs belges,**
à verser ou à virer au C.C.P. des Etab. Casterman, Tournai : n° 219.47.
PORTUGAL : **130 escudos,**
à verser à : Libr. Machado & Ribeiro, Largo dos Loïos, 50, Porto.
SUISSE : **19 francs suisses,**
à verser à : Librairie Saint-Paul, 130, Place Saint-Nicolas, Fribourg.

L'abonnement est souscrit de janvier à décembre.

Prière d'adresser la correspondance relative à la REDACTION ainsi que les manuscrits, revues d'échange et ouvrages envoyés pour compte rendu à : Direction de la N.R.Th., 23 Chaussée de Mont-Saint-Jean, Louvain.

Tout ce qui concerne l'ADMINISTRATION de la revue et les ABONNEMENTS doit être adressé aux Etablissements Casterman, 28 rue des Sœurs-Noires, Tournai ou, pour la France : Maison Casterman, 66 rue Bonaparte, Paris (VI°).

ADRESSES DES COLLABORATEURS DE CE NUMERO

P. S. Pinckaers, O.P. prof. de théol., Couvent des Pères Dominicains, La Sarte-Huy (Belgique).

P. L. Renwart, S. J., prof. de théol. dogm., Collège philos. et théol. Saint-Albert-de-Louvain, 23 Chaussée de Mont-Saint-Jean, Louvain.

P. J. Luzzi, S. J., 120 via del Seminario, Rome, Italie.

Prof. C. Juhász, Belioannisz-tér 6. Szám, Szeged (Hongrie).

NIHIL OBSTAT
H. Van Haelst, can., libr. cens.

IMPRIMATUR
Tornaci, die 24 Septembris 1955
✠ Julius Lecouvet, vic. gen.

N° 8 1955 Septembre-Octobre

NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

L'espérance de l'Ancien Testament est-elle la même que la nôtre ?

Les théologiens se sont posé la question de l'identité de la foi de l'Ancien Testament et de la foi chrétienne, de l'homogénéité du développement de la foi au cours des âges. La théologie de l'espérance s'est construite à l'instar du traité de la foi, mais en conservant toujours quelque retard sur son modèle, et ses dimensions demeurèrent modestes. Il nous paraît intéressant d'examiner ici ces questions peu débattues : l'espérance de l'Ancien Testament est-elle la même que la nôtre? et, à supposer que nous leur découvrions une unité foncière, y eut-il un développement de la vertu d'espérance de l'Ancien Testament au Nouveau et de quelle nature fut-il?

La première question semble appeler une réponse négative. Qu'a de commun l'espérance toute spirituelle du chrétien avec l'espérance essentiellement terrestre du peuple hébreu? Nous espérons la vie éternelle, un bonheur qui consiste principalement dans la vision de Dieu, dans sa possession par l'amour, ou, comme l'a dit S. Augustin, dans le « gaudium de veritate », dans la joie donnée par la Vérité. Pour atteindre ce bonheur nous devons être prêts à sacrifier toute espérance purement humaine. Quoi de plus céleste?

L'espérance du peuple hébreu semble au contraire toute terrestre. Elle est orientée vers la possession d'une terre, d'une contrée prospère, où coulent le lait et le miel, vers un pays à conquérir à la pointe de l'épée en exterminant ses habitants. Et tout au long de l'histoire juive, jusqu'à nos jours, on se battra pour ce pays; le patriotisme juif s'exaltera jusqu'à espérer un Messie conquérant de l'univers au profit du peuple élu. Abraham reçoit la promesse d'un fils et d'une postérité nombreuse. David rêve d'établir sa lignée sur son trône à jamais. La richesse est considérée comme une bénédiction de Dieu. Salomon, le sage, comblé par Dieu, fit mépriser l'argent à Jérusalem par la profusion d'or qui s'y rencontrait. Le juste était récompensé par la prospérité : « Je n'ai jamais vu le juste sans ressource, dit le psalmiste, ni ses enfants mendier leur pain » (Ps. XXXVI, 25). Le

malheur, la ruine, la misère, sont appelés sur les ennemis, sur les prévaricateurs de la Loi. L'Ancien Testament semble allier la richesse à la justice, l'infortune à l'injustice.

Sans doute les livres sapientiaux et prophétiques élèvent-ils peu à peu l'espérance juive au-dessus des désirs terrestres. L'idée d'un au-delà émerge où les justes recevront leur récompense et leurs bourreaux des châtiments; mais encore cet au-delà est-il souvent imaginé sur le modèle de la réalité présente. Les rôles y paraissent simplement renversés; la domination passe aux mains des justes. Par ailleurs si l'on reconnaît, et c'est exact, qu'une véritable spiritualisation de l'objet de l'espérance est intervenue avant le Christ, on ne fait que déplacer le problème et scinder en deux parts l'Ancien Testament. Pouvons-nous laisser tomber hors de l'orbite de l'espérance chrétienne une partie importante de l'Ancien Testament, telle que le Pentateuque? Devons-nous opérer une sélection parmi les livres de l'Ecriture ancienne? Tel est donc le problème dans toute son acuité : l'espérance apparemment terrestre qui oriente la vie religieuse du peuple juif dans l'Ancien Testament est-elle homogène à la nôtre?

L'espérance de l'Ancien Testament fut suscitée par Dieu.

Remarquons d'abord que les objets terrestres de leur espérance, la Terre promise, la profusion des biens, etc., furent présentés aux Juifs par Dieu lui-même. C'est Dieu qui prit l'initiative du départ d'Abraham de sa patrie en lui promettant de le rendre père d'une grande nation. Abraham, quant à lui, n'avait rien demandé et serait sans doute resté paisiblement dans son pays de Haran. Ce fut Dieu qui parla à Moïse et fit sortir les Hébreux d'Egypte sur sa promesse d'un pays où coulent le lait et le miel; il dut même secouer rudement son peuple qui regrettait les oignons d'Egypte. Ce fut Dieu encore qui choisit David pour le trône et lui promit une longue lignée. Allons-nous donc penser qu'il existe deux Dieux dans l'Ecriture, l'un terrestre, celui de l'Ancien Testament, l'autre, spirituel, dans le Nouveau Testament? Il le faudrait peut-être si nous ne tenions compte d'un élément essentiel toujours lié aux promesses divines et à l'espérance qu'elles éveillent, l'obéissance à la parole, aux ordres de Dieu.

L'espérance de l'Ancien Testament requérait l'obéissance à Dieu.

Voyons le texte des promesses divines au roi Salomon : « Pour toi, si tu marches devant moi comme a fait ton père David, dans l'innocence du cœur et la droiture, si tu agis selon tout ce que je te commande et si tu observes mes préceptes et mes ordonnances, je maintiendrai pour toujours ton trône royal sur Israël, comme je l'ai promis à ton père David quand j'ai dit : il ne te manquera jamais un descendant sur le trône d'Israël; mais si vous m'abandonnez, vous

et vos fils, si vous n'observez pas les commandements et les décrets que je vous ai proposés, si vous allez servir d'autres dieux et leur rendez hommage, alors je retrancherai Israël du pays que je lui ai donné; ce Temple que j'ai consacré à mon nom, je le rejetterai de ma présence et Israël sera la fable et la risée de tous les peuples » (*I Rois,* IX, 4-7).

Lisons-nous ici la promesse d'un potentat antique à son serviteur : si tu me sers fidèlement, je te comblerai de richesses; si tu me trahis, je t'exterminerai, toi et ta maison? Sous des formes semblables, il s'agit ici d'une réalité autrement profonde, toute différente par la nature du service réclamé. Le service d'un souverain terrestre ne requiert que des prestations extérieures qui contribuent à soutenir son pouvoir terrestre. Le service de Dieu consiste dans l'observation de tous ses préceptes, dans l'obéissance à sa parole qui pénètre jusqu'au cœur de l'homme pour y réaliser une œuvre qui n'a rien de terrestre.

L'espérance d'Abraham.

Voyons cette parole à l'œuvre dans le cœur d'Abraham. Dieu promet un fils à Abraham et par ce fils une postérité innombrable. Quel bien plus précieux? Cette promesse éveillait en Abraham le sentiment extraordinaire d'une prolongation infinie de sa force vitale, de sa puissance d'homme. Par son fils, Abraham acquérait une manière d'immortalité glorieuse. Il se sentait comme le germe d'un arbre aux fruits innombrables de siècle en siècle. Mais Abraham prit de l'âge et Sara perdit tout espoir d'enfanter jamais. Dans le cœur d'Abraham se heurtaient la promesse de Dieu et le refus de la nature; l'expérience humaine universelle, certaine comme un fait, lui disait qu'il n'aurait pas de fils, jamais. Cependant Abraham crut à la parole de Dieu; Abraham « espéra contre toute espérance ». Et voici que nous assistons dans son cœur à la naissance d'une nouvelle espérance. « Toute espérance », c'est-à-dire tout ce que la force des hommes et la nature peut espérer obtenir; tout cela criait l'échec d'Abraham. Abraham ne pouvait plus compter sur aucune force humaine, sur la force de son corps. Mais à l'appel de Dieu, par la foi en sa promesse, une espérance inconnue jaillit en Abraham, si différente de l'humaine qu'elle ne naît que du choc de leur opposition.

Pourtant ces deux espérances ont le même objet en Abraham : c'est un fils qu'il attend de Dieu; c'est un fils qu'il avait désiré engendrer. Mais la nouvelle espérance se distingue de l'humaine en ce qu'elle prend appui sur la seule force de Dieu, malgré l'échec de la force de l'homme. Cette espérance est divine parce que son point d'appui, son origine, le fondement de son assurance et la source de sa confiance est la force de Dieu toute-puissante et capable d'accom-

plir ses promesses. L'espérance d'un fils fut donc très différente en Abraham de celle qui incline chaque homme à désirer un enfant. Sous des apparences quelconques, un drame, un bouleversement profond, aussi profond que le désir d'engendrer, s'est produit dans cet homme et y a fait naître un sentiment tout nouveau, une espérance d'une puissance inouïe, car Abraham eut un fils, malgré le refus de la nature.

Cette brève analyse nous permet déjà d'apercevoir un élément essentiel de l'espérance ancienne, qui la distingue rigoureusement de l'espérance purement humaine. La force de Dieu est son point d'appui, son origine. L'espérance ancienne ne se portait à son objet qu'à l'instigation des promesses de Dieu, dans l'obéissance et la foi en sa parole, dans l'acceptation de sa volonté et la remise à sa force. Cette origine supra-terrestre de l'espérance ancienne nous permet déjà de soupçonner en elle bien autre chose qu'un appétit des biens terrestres. Mais examinons comment va se développer l'espérance d'Abraham.

Le sacrifice d'Isaac.

Isaac naquit d'Abraham et de Sara, et quand il eut grandi, Dieu mit de nouveau Abraham à l'épreuve : « Prends ton fils, ton unique, et va-t-en au pays de Moria, et là, offre-le en holocauste sur une montagne que je t'indiquerai ». Nouveau drame, plus intime encore et plus crucial que le précédent. Depuis la naissance d'Isaac, l'avenir s'offrait à Abraham sous de riants auspices, riche de promesses garanties par Dieu, comme une route désormais large ouverte et conduisant à des joies assurées. Il pouvait chaque jour toucher des mains le fils de son espérance. Et voici que Dieu foudroie cette belle espérance; il ordonne à Abraham de planter le couteau dans le cœur de l'enfant de la promesse. Deux paroles divines s'entre-détruisaient dans l'esprit d'Abraham : tu auras une postérité nombreuse par ce fils que je t'ai donné, et : va, immole-moi ton fils. Que voulait donc Dieu? Désirait-il la mort d'Isaac, par jalousie? Non, puisque Isaac survécut sur l'ordre de Dieu. Prenait-il plaisir à torturer Abraham, son fidèle serviteur? A quoi bon l'avoir exilé de son pays, de sa ville, l'avoir promené à travers tout l'Orient en l'alléchant par de magnifiques promesses, si c'était en fin de compte pour lui demander ce geste horrible et catastrophique, de consommer lui-même l'échec de toute sa vie, en brisant de sa main l'instrument d'une si magnifique réussite? — Et Isaac, qu'allait-il penser? Ne se scandaliserait-il pas de recevoir la mort de cet homme qui lui avait donné la vie et que la nature et son affection obligeaient à lui continuer ses bienfaits? D'ailleurs Abraham pouvait-il se reconnaître le droit d'asseoir sa foi, sa vertu, sur l'anéantissement de son fils? Qu'il s'immolât lui-même s'il lui fallait une victime humaine. En un mot, fallait-il qu'Abraham

trahît tout son passé, toute l'espérance de sa vie et son fils par surcroît? Que voulait donc Dieu? Dieu voulait non pas tuer Isaac, ni briser Abraham, mais arracher en lui ce que son sentiment de paternité avait de trop terrestre, de trop charnel, de trop « possédant », et par là de fermé à Dieu.

Dieu savait combien Abraham était attaché à son fils; il y insiste comme à plaisir en lui commandant le sacrifice : « Prends ton fils, ton unique, celui que tu aimes ». Mais cet attachement d'Abraham pouvait être ambigu. Il pouvait lui être une occasion de se fermer à Dieu, de limiter son espérance à ce fils, de s'en contenter, de le préférer à toute chose et à Dieu comme étant son bonheur réalisé. Abraham pouvait n'aimer Dieu que pour Isaac et ordonner en son cœur Dieu à Isaac. Or, paradoxalement, cet amour exclusif lui faisait courir le risque de perdre Isaac et toute sa postérité, car Dieu n'aurait plus été avec lui. Dieu savait qu'Isaac, ou plutôt la possession d'Isaac, n'était pas à la mesure du désir d'Abraham, même si celui-ci n'en avait pas pleine conscience. Si Dieu se montrait jaloux d'Isaac à l'égard de l'amour d'Abraham, ce n'était pas comme un Moloch avide de sang, mais par amour pour Abraham, afin de le garder ouvert, accueillant à ce qu'il pourrait seul rechercher d'un désir total, absolu.

Ou bien son attachement à Isaac laissait ouverte sur Dieu l'espérance d'Abraham. En ce cas, il devait placer l'obéissance à Dieu avant le souci de la conservation d'Isaac et préférer à Isaac Dieu qui le lui avait donné et pouvait le lui rendre. Le sacrifice était la mise en acte de cette préférence. En même temps Dieu brûlait, coupait en Abraham ce qu'il y avait d'attachement « fermé » envers Isaac, de limité par cet objet charnel, temporel; il lui ouvrait le cœur à la dimension de l'infini, c'est-à-dire de lui-même, Dieu, et le rendait ainsi capable de recevoir l'objet infini de sa promesse qu'un cœur restreint à un désir terrestre n'aurait pu supporter. L'espérance d'Abraham passait de la limitation charnelle à l'infini de l'esprit. Dieu spiritualisait l'espérance d'Abraham. Enfin, en acceptant d'immoler Isaac, Abraham le gagnait et toute la postérité qui sortirait de lui, car il enlevait à Dieu tout scrupule, si l'on peut dire, toute crainte que son serviteur ne fît mauvais usage des biens terrestres de la promesse et qu'ils lui soient une occasion de se rétrécir le cœur. Paradoxalement, Abraham sauvait Isaac et s'en assurait la possession en acceptant de l'immoler.

Nous voici loin de l'espérance soi-disant terrestre de l'Ancien Testament. Sans doute les apparences demeurent-elles celles d'une espérance humaine. D'un bout à l'autre Abraham espère un fils. Mais toute la différence réside dans la place dialectique qu'occupe Isaac dans le mouvement de l'espérance d'Abraham. Isaac n'y est plus le terme ultime, celui qui donne la mesure à tout le mouvement. Il n'est

plus qu'un moyen utilisé par un principe supérieur pour réaliser une œuvre qui le dépasse, pour donner le jour à un sentiment hors de mesure avec lui. Ce sentiment, l'espérance nouvelle d'Abraham, déborde Isaac de toute part. La force qui nourrit cette espérance est divine et non humaine, comme la force d'engendrer, et cependant c'est une force d'engendrer, de donner la vie. L'ouverture du cœur, le désir d'Abraham, a comme éclaté à la mesure de l'infini en brisant la limitation que lui aurait imposée la possession fixée sur Isaac seul, la possession mesurée par un objet fini. Le désir d'Abraham s'était révélé hors de proportion avec Isaac.

Remarquons encore la correspondance dans l'infini entre la force divine qui sert d'appui à l'espérance d'Abraham et l'ouverture de celle-ci opérée par l'obéissance à la parole de Dieu. L'une commande l'autre; c'est la force de Dieu qui agit en Abraham et transforme son espérance en un sentiment véritablement divin.

Ce qui donne le change sur l'espérance d'Abraham, c'est que sa transformation, sa mise en proportion avec l'infini, sa spiritualisation, se fait par l'intérieur, alors que son objet extérieur, visible, exprimé, demeure apparemment le même.

Le refus de l'espérance divine par les Israélites.

Un autre passage de l'Ecriture montre clairement, quoiqu'au rebours de l'épisode d'Abraham, l'importance primordiale dans l'espérance de l'Ancien Testament, de l'appui que doit prendre l'homme sur la seule force de Dieu.

Le début du Deutéronome (I, 19-46) raconte le premier essai de conquête de la Terre promise. Les espions hébreux rentrent de leur exploration et décrivent au peuple le pays qu'ils ont vu comme une citadelle imprenable. Le peuple effrayé n'écoute pas la parole de Dieu et n'ose monter à l'attaque. Alors Dieu lui ordonne de retourner au désert. Aussitôt le peuple, prétendant trop tard obéir aux ordres divins, court aux armes, pénètre dans le pays ennemi et se fait tailler en pièces.

Nous assistons ici à l'échec de Dieu dans sa tentative d'insuffler « son » espérance au cœur des Israélites et nous voyons bien que tel est le but unique de l'action divine. Les Israélites, eux, se cramponnent à leur estimation humaine, fondée sur leur force d'hommes. Leur premier mouvement est la crainte causée par la disproportion de leurs forces avec celles des Palestiniens. La crainte ferme leur cœur à l'appel divin et ils refusent d'espérer que la puissance de Dieu fera pencher en leur faveur la balance des forces en lutte.

Dieu, mécontent, ordonne au peuple de reprendre le chemin du désert. Il accepte leur décision de fuir et leur commande de suivre le chemin que la crainte leur indiquait. Mais celle-ci n'était en leur

âme qu'un mouvement superficiel qui masquait leur sentiment foncier, le refus d'espérer selon Dieu, de s'en remettre à la force divine. On va bien le voir. Aussitôt ordonné l'éloignement de la terre prospère qu'elle convoitait, l'âme du peuple bouleversée se livre au sentiment tout opposé, au désir passionné et téméraire qui le jette en avant, tête baissée. Et ce désir, quoiqu'aussi contraire à l'ordre divin que la crainte précédente, s'affuble des dehors de l'obéissance. Le peuple, fermant l'oreille aux ordres nouveaux de Dieu, prétend obéir aux ordres passés. Aiguillonné dans son désir par son regret de l'occasion perdue, voulant hypocritement se concilier la force de Dieu, il détruit en imagination le présent contraire et s'efforce de recréer un passé apparemment favorable. Mais, ce faisant, il s'écarte plus encore de Dieu et de la terre qu'il ne possédera que par la force de Dieu. L'erreur et la perversité du peuple est d'ordonner Dieu à son désir, de vouloir utiliser la force divine pour la satisfaction de son désir. Or Dieu ne donnait ses ordres au peuple que pour éprouver ce désir, pour vérifier si l'espérance du peuple était ouverte ou fermée; si elle pouvait s'ouvrir sur l'infini divin à travers l'objet fini proposé d'une terre à conquérir, malgré la crainte d'un ennemi puissant; ou si elle était fermée, close sur cet objet humainement désirable, au point de vouloir ordonner la force de Dieu à sa possession. Et Dieu vit que ce peuple n'avait d'espérance qu'en sa force humaine, fuyant quand il la croyait inférieure, se précipitant inconsidérément en avant quand le désir le poussait. En somme ce que le peuple fuyait en ces deux conduites que relate l'Ecriture, c'était moins ses ennemis de Palestine, que la sollicitation à s'ouvrir à l'infini divin.

Force divine et force humaine.

Mais il nous faut introduire ici une remarque utile pour bien saisir le mouvement de l'espérance divine et écarter une interprétation aux conséquences pernicieuses. La force divine et la force humaine ne s'y opposent pas comme deux éléments irréductiblement contraires, qui s'entre-détruisent. Dieu, quand il commande aux Israélites de monter à l'assaut de la Terre promise, les invite à déployer toutes leurs forces humaines. Ce fut aussi par la force de son corps qu'Abraham engendra Isaac. Ce que Dieu réprouve, c'est que l'homme se confie uniquement dans le sentiment qu'il a de sa force personnelle, qu'il se refuse à l'œuvre de la force divine, que, limitant son espérance à une proportion toute humaine, il se soustraie à l'appel divin qui l'invite à s'ouvrir à une espérance infinie. Ayant fermé son cœur à l'appel d'un au-delà trop exigeant à son gré et fixé ses désirs et son amour dans des biens terrestres et limités qu'il estime à sa portée, l'homme en arrive à ne plus croire à l'intervention d'une force supérieure mise au service d'un idéal qu'il a méconnu.

Mais si l'homme reconnaît ne tenir sa force que de Dieu, qui créa le ciel et la terre et tout ce qu'ils contiennent, s'il s'en remet par l'obéissance à l'action divine toute-puissante, comme Abraham avec Isaac, ses forces humaines lui seront comme rendues; il pourra en disposer à sa guise, car de cet homme, continuellement soumis à son action, Dieu sait qu'il ne pourra plus utiliser sa force qu'à bon escient, qu'elle ne lui sera plus une occasion de se fermer sur lui-même. Cette force humaine sera devenue un instrument aux mains de la force divine pour réaliser une œuvre qui la dépasse comme Dieu transcende l'homme.

La vigueur de l'espérance de l'Ancien Testament.

L'espérance de l'Ancien Testament, telle que Dieu s'efforçait de la susciter au cœur des Juifs, telle qu'il la fit germer en Abraham et dans les prophètes, était donc bien spirituelle par son centre, par sa racine, par la force qui l'animait et par l'élan qui la portait. C'était une espérance forte comme Dieu et audacieuse au point d'en paraître folle, de passer l'intelligence des hommes. Que les chrétiens se gardent donc de la dire charnelle, terrestre. Beaucoup pourraient à bon droit lui envier sa vigueur. Il y avait une force dans son infériorité, dans son orientation vers des biens sensibles. Il y avait un avantage à espérer recevoir de Dieu de ces biens terrestres qui nous touchent très efficacement. C'est que cette espérance devait être aussi efficace, aussi réaliste, que l'objet qu'elle se proposait. Il fallait à Abraham une espérance bien solide, bien chevillée au cœur, pour attendre de Dieu un fils quand tout espoir humain l'avait abandonné. Il lui fallait une espérance assez forte pour résister à l'opinion des hommes et au ridicule d'un espoir insensé. Sara incrédule ne se mit-elle pas à rire à l'annonce qu'elle aurait un fils? Il fallait encore une mâle espérance à David pour oser affronter Goliath d'un cœur léger et escompter un succès audacieux. Cette espérance en Dieu devait être forte parce qu'elle portait sur un objet fortement perçu.

Mais l'espérance de bien des chrétiens, par là même qu'elle se propose un objet purement spirituel, non sensible, court le risque de perdre de sa vigueur en s'élevant au-dessus des réalités concrètes, en se transportant dans un au-delà situé hors de notre atteinte immédiate. Nous ne connaissons rien que par la médiation du sensible; nous ne saisissons d'abord que ce qui nous bouscule et se cogne à nos sens. Mais l'au-delà, le spirituel pur, malgré toute notre bonne volonté, se perd trop souvent pour nous dans le flou, dans l'inconsistant, dans l'insaisissable. Et l'espérance qu'on place dans des biens ainsi perçus ou imaginés risque de n'avoir que peu de prise sur nos actions. Il faut que Dieu, que le spirituel réel, fasse irruption dans notre conscience, comme il le fit en Abraham, qu'il bouleverse nos projets humains, pour que nous sortions enfin de notre torpeur, pour

que notre espérance passe de la recherche d'un spirituel de valeur douteuse à la quête amoureuse, sous l'attrait de l'Esprit de Dieu, de l'objet spirituel véritable de toute espérance née de Dieu.

L'espérance ancienne est donc bien spirituelle comme la nôtre.

Nous nous étions posé la question : l'espérance de l'Ancien Testament est-elle la même que l'espérance chrétienne? L'apparence première semblait devoir entraîner une réponse négative par suite de l'opposition entre les objets proposés à ces deux espérances, matériels, terrestres, dans l'une, tout spirituels, dans l'autre. Or l'étude que nous en avons faite nous a révélé dans l'espérance type d'Abraham un processus de spiritualisation par l'intérieur auquel l'objet extérieur ne servait que de moyen, d'intermédiaire dialectique pour amener et produire une espérance qui le dépassait et dont l'origine était proprement divine. Ce dépassement se manifestait entre autres en ce que la nouvelle espérance naissait de la mort et de l'échec de l'espérance humaine, mesurée par son objet terrestre. L'espérance d'Abraham ne pouvait évidemment pas s'expliquer par le seul désir d'obtenir un fils. Comparée à l'espérance commune d'un fils, elle apparaissait comme monstrueuse et inexplicable : pourquoi tant de drames et de si cruels? Pourquoi une si longue attente jusqu'à ce que tout espoir humain fût éteint? Pourquoi cette contradiction interne du sacrifice de l'enfant de l'espérance? Si les promesses divines avaient pour terme dernier de donner Isaac à Abraham, n'eût-il pas suffi que Dieu laissât la nature suivre son cours normal en Abraham et lui accordât la réussite de son œuvre?

Tout le mouvement de l'espérance en Abraham nous indique qu'elle diffère de l'espérance terrestre, qu'elle la transcende en tous ses éléments. Une œuvre proprement divine s'élabore, prend naissance dans le terrain de la psychologie d'un homme aux sentiments encore terrestres, et cette transformation se manifeste par la dislocation progressive et parfois violente des sentiments purement humains. Il n'en faut cependant pas conclure que l'espérance nouvelle s'oppose radicalement et réclame la mort de toute espérance humaine, comme d'une ennemie. Elle naît de cette espérance; elle est son achèvement à travers sa mort. Elle n'a pas à réclamer cette mort, à la provoquer. Il lui suffit de laisser l'espérance humaine à sa nature qui contient sa propre mort inscrite en elle.

Le cas de l'espérance d'Abraham nous paraît un type caractéristique de l'espérance de l'Ancien Testament et nous croyons qu'on peut retrouver dans toute l'espérance ancienne les éléments essentiels que nous y avons découverts. Plus exactement l'espérance d'Abraham est un cas typique et particulièrement clair de l'espérance que Dieu cherchait à infuser dans le cœur des Juifs, à greffer sur leur espérance humaine. Sans doute, n'était-elle pas toujours aussi spiritualisée que

celle d'Abraham après le sacrifice d'Isaac. Il y eut, tout au long de l'histoire juive, une lutte, un combat de Dieu avec Israël, avec l'espérance trop humaine de ce peuple au cou raide, à la tête dure. Mais ce qui nous intéresse et nous pose question, c'est l'espérance divine naissante dans les Juifs. C'est elle que nous reconnaissons pour nôtre, de même race que la nôtre parce qu'elle est d'origine divine; spirituelle parce qu'elle vient de Dieu et creuse dans l'homme une ouverture à la dimension de Dieu.

Le nœud entre l'espérance ancienne et la nôtre, leur point de contact premier, est l'acceptation de la force divine comme leur point d'appui, la remise de l'homme à la force divine pour accomplir en lui l'œuvre que Dieu voudra. L'homme n'anéantit pas sa force; il répond à l'appel divin, il s'en remet à Dieu, pour une œuvre qui dépasse toute force créée et il doit bien admettre d'abord, sentir, éprouver par tout lui-même que sa force d'homme ne peut suffire. L'espérance divine n'est pas une conduite d'abandon, mais la remise à un plus fort pour accomplir une œuvre plus grande.

L'espérance de l'Ancien Testament se distingue de la nôtre.

Nous avons vu l'unité, la parenté profonde qui unissait l'espérance ancienne et la nôtre. Examinons à présent ce qui les distingue et quelle est la nature du développement de l'espérance de l'Ancien au Nouveau Testament.

Le point de distinction de ces deux espérances est apparent. Il a constitué le problème de l'homogénéité des deux espérances; l'espérance de l'Ancien Testament diffère de la nôtre par l'objet immédiat qu'elle poursuit. Elle visait immédiatement un objet terrestre, un héritage, un fils, un trône. L'espérance chrétienne se propose pour terme Dieu lui-même, objet spirituel par excellence.

Entre ces deux points extrêmes où l'espérance divine visait un objet matériel et un objet spirituel, se place toute une évolution qui aboutit en son stade ultime à l'espérance chrétienne. L'Ancien Testament est en marche vers le Nouveau qui l'achève. Mais il faut se garder d'une conception trop simple de cette évolution. Il ne s'agit pas d'une progression passant par degrés du néant à l'être, de l'inespéré à l'espéré; ce n'est pas une progression par addition, mais par accomplissement, éclosion, maturation.

Certes si l'espérance ancienne se mesurait adéquatement à l'objet matériel qu'elle visait, il faudrait admettre d'elle à l'espérance chrétienne un progrès de l'inespéré à l'espéré; un changement essentiel dans l'espérance qui passerait de la recherche d'un objet à un autre et d'un ordre différent. Mais, nous l'avons vu, l'espérance ancienne dépasse son terme matériel, parce qu'elle s'appuie sur la force et la puissance divine et reçoit d'elle sa mesure. C'est cette remise à la force divine qui crée l'homogénéité spécifique des deux espérances.

L'évolution de l'espérance se fera donc à la manière du développement d'un germe, d'une graine qui contient en elle toute la force vitale de l'arbre futur. La graine n'a pas du tout les apparences de l'arbre; elle lui est cependant identique dans l'unité d'une même vie profonde. Cet élément de vie, dans l'espérance divine, sa sève, c'est la force divine qui la soutient, qui la crée. L'évolution de l'espérance, l'aspect évolutif de son mouvement se manifestera dans le sens d'un développement, d'une explicitation plus précise, d'une prise de conscience plus claire, plus perspicace, de sa nature, de ses éléments, et particulièrement de son terme, de son objet ultime.

Le véritable objet de l'espérance ancienne.

Nous rencontrons ici un nouveau problème qui va nous faire pénétrer au fond de l'espérance ancienne. L'objet matériel de leur espérance que les promesses divines présentaient aux Patriarches n'était qu'un élément intermédiaire, une charnière de son mouvement; il n'était pas en proportion avec elle. Quel était donc l'objet véritable de l'espérance ancienne, car tout mouvement requiert un terme qui l'oriente et toute espérance se porte vers un objet qui l'achèvera? Les Patriarches n'avaient pas nécessairement une connaissance explicite de cet objet, car leur espérance était inachevée sur ce point; ils en avaient au moins le sens, une perception confuse et puissante qui les orientait vers un objet encore inconnu, une faim, une soif. Quoi qu'il en soit cependant, ce qui nous intéresse au premier chef, c'est de comprendre l'œuvre divine qui s'accomplissait en eux et qui ne reçoit sa signification plénière que par son achèvement dernier. L'espérance ancienne décrivait, quant à son objet, une ligne ébauchée qu'il nous importe de rapporter à son point final pour en comprendre le sens, l'orientation, la signification.

L'espérance ancienne, tant qu'elle se porta vers un objet matériel, n'avait pas connaissance explicite, claire, de son objet véritable et final, qui était trans-matériel. Nous ne pouvons donc faire appel, au moins immédiatement, à la conscience qu'en avaient les Patriarches, à l'expression qu'en donne l'Ancien Testament. Mais nous possédons l'élément essentiel et premier de cette espérance, qui commande tout son mouvement, la force divine. Cette force est d'une grandeur infinie. Le mouvement qu'elle produira devra lui être proportionné, car elle en est le principe. Les éléments de ce mouvement seront donc de dimension infinie. Ainsi l'effet de notre action est toujours proportionné à l'effort que nous avons déployé, toujours fini. Nous avons constaté en Abraham un premier élément de dimension infinie : l'ouverture du cœur et de l'espérance d'Abraham sans limite ou restriction devant l'action divine, en proportion avec l'infini divin.

Il ne nous reste plus qu'à conclure. La force qui opérait l'espérance ancienne était infinie; l'ouverture du cœur qu'elle réclamait était

totale, infinie ; l'objet de cette espérance devait être de grandeur égale, de dimension infinie. L'objet ultime et véritable de l'espérance de l'Ancien Testament était donc Dieu lui-même, ou, pour employer un langage plus scripturaire, cet objet était en réalité, quoique « in confuso », le Père, par le Fils, dans l'Esprit Saint.

Cette conclusion n'est-elle pas le terme d'un raisonnement trop logique, trop rigoureux pour rendre compte d'un développement vital et de sa diversité? Nous ne le pensons pas. Ce raisonnement nous paraît mettre au jour la loi profonde du mouvement de l'espérance et nous pouvons vérifier l'exactitude de son résultat par la formulation même des promesses divines dans l'Ancien Testament, ou plutôt y déceler des traces significatives. Ces promesses en effet, quoique centrées sur un objet immédiat sensible, sont entourées comme par un halo d'infini. Dieu y promet des biens matériels, mais en quantité illimitée, inespérée, comme infinie. Dieu promet à Abraham une descendance plus nombreuse que les étoiles du ciel, que les grains de sable du rivage. Il promet à David et à Salomon des successeurs sur leur trône « à jamais ». Par là Dieu donnait aux Patriarches l'impression, le sens d'un au-delà, d'un prolongement extraordinaire de leur espérance. Il faisait battre leur cœur à l'unisson de l'Objet de l'espérance divine qui nous fut révélé dans le Christ.

Le mode de l'évolution de l'espérance ancienne.

L'espérance de l'Ancien Testament était donc bien la même que la nôtre par son point d'appui sur la force divine, par son ouverture, enfin par son objet véritable et ultime. Elle n'était inférieure que par la prise de conscience imparfaite qu'avaient de l'œuvre divine en eux les Patriarches qu'elle transformait, qu'elle divinisait. Sur ce point nous pouvons constater une évolution de l'Ancien au Nouveau Testament, et celle-là pouvait être dite matérielle par rapport à celle-ci. Mais elle n'était véritablement et essentiellement matérielle que chez les Juifs qui avaient compris les promesses divines d'une manière toute humaine, qui s'étaient rétréci le cœur à la dimension des objets sensibles promis, qui avaient refusé de s'ouvrir à l'action divine, de se laisser entraîner dans le mouvement dialectique de l'espérance divine.

Il y eut une évolution dans la connaissance de l'objet véritable de l'espérance, disions-nous. Encore faut-il mettre une certaine sourdine à cette affirmation. Cette évolution n'est pas à concevoir comme une progression toute rectiligne et continue à la manière d'un fleuve qui élargirait uniformément son lit au fur et à mesure de son avance. Il y eut progression, sans doute, mais avec des moments de pointe, des sommets, des bonds en avant ; puis des ruptures, des chutes, des arrêts, des régressions, suivies de reprises, de renouveaux. Un des facteurs principaux qui explique cette avance par des lignes bri-

sées, presque chaotique aux yeux de celui qui n'en possède pas le sens profond, est le caractère intimement personnel de l'espérance de l'Ancien Testament, comme de la nôtre. Par la personne, elle débouchait sur l'intemporel, sur l'éternel, au delà du temps où se marquait son progrès. La fidélité à l'appel divin avait donné à Abraham une connaissance, une conscience de la nature de son espérance, une perception plus aiguë, plus complète, plus véritable de ses éléments, que ne pourront l'avoir bien de ses descendants de l'époque même du Christ. L'espérance divine faisait, d'une certaine manière, enjamber le temps à ceux qu'elle animait, suivant la parole du Christ : « Abraham, votre père, a tressailli de joie de ce qu'il devait voir mon jour; il l'a vu et il s'est réjoui ». Mais cette connaissance devait demeurer confuse, implicite, sur un mode plutôt négatif, analogue à la perception que nous donne la foi de l'objet de la vision.

Telle était donc l'espérance de l'Ancien Testament, identique à la nôtre en sa nature foncière, dans son mouvement vital; inférieure à elle dans son expression, dans la connaissance que pouvaient avoir les Patriarches de son objet véritable. Et ce n'est pas là minimiser la différence qui sépare l'espérance ancienne de la nôtre. Il faut donner ici aux termes expression, connaissance ou prise de conscience, un sens fort, car ils désignent dans l'ordre de la vie de l'esprit l'équivalent du développement d'un germe dans l'ordre végétal ou animal. Nous nous guidons dans la vie par ce que nous connaissons explicitement et la vie des Patriarches ne pouvait être qu'imparfaite si elle était dirigée par une connaissance imparfaite. En outre, il est de la nature de la vie de l'esprit de tendre à la connaissance claire, à l'expression distincte, à la vision, comme il est de la nature de la plante de chercher à se développer. C'est pour cela que nous pouvons justement dire que l'espérance ancienne était à la nôtre comme la graine à l'arbre, comme le gland au chêne. Une même vie les unit; mais elles sont deux stades très distincts d'un unique mouvement d'évolution spirituelle.

L'espérance ancienne, figure de l'espérance chrétienne.

Il nous reste à tirer une conclusion importante de ce double rapport de l'espérance ancienne à l'espérance chrétienne. Leur homogénéité foncière jointe à leur distinction profonde est à la base de la typologie de l'espérance de l'Ancien Testament vis-à-vis de celle du Nouveau. Pour fonder le caractère typologique de l'espérance de l'Ancien Testament, il ne suffit pas d'un rapport de similitude extérieure même très poussé. Il ne suffit pas que l'on découvre dans les objets sensibles qui la caractérisent, dans les événements qui la manifestent, des traits transposables par voie de ressemblance et d'analogie dans l'ordre spirituel où se meut l'espérance chrétienne. A ce compte, on pourrait sans doute établir une typologie d'une œuvre humaine quel-

conque, de l'Iliade, par exemple, vis-à-vis du Nouveau Testament, comme les philosophes grecs en ont élaboré une à l'égard de la mythologie antique. Le rapport typologique de l'espérance dans l'Ancien Testament à l'espérance dans le Nouveau Testament repose sur une similitude réelle, ou plutôt sur une identité foncière. C'est la même vie issue de Dieu qui les anime et produit dans l'âme et le comportement de l'homme des effets semblables. Il ne s'agit pas d'une simple similitude établie par l'esprit humain; c'est une identique réalité et force spirituelle, l'Esprit de Dieu, qui agit suivant un mouvement pareil. Ou, plus profondément, c'est l'unique et éternel mystère de la Passion et de la Résurrection du Christ qui s'accomplissait dans l'espérance ancienne. Pascal a dit que Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde. Il faut étendre cette affirmation à tout le mystère du Christ et à toutes les dimensions du temps, où que se soient trouvés des hommes travaillés par l'espérance divine.

Et cependant l'espérance ancienne, sa manifestation visible, n'est que le type, la figure de l'espérance nouvelle, car elle n'est qu'un stade primitif du développement de l'espérance divine, préfiguratif de son stade dernier, de son expression achevée. L'imparfait annonce le parfait. L'objet sensible de l'espérance ancienne avec le mouvement qu'il commande devient le type et la figure de l'Objet spirituel unique qui termine toute espérance divine. On peut même dire que l'espérance ancienne n'était que l'ombre de la réalité, du mystère du Christ dont elle participe. Comme l'ombre reçoit sa réalité du corps qui la projette, ainsi l'espérance ancienne n'est que la projection imparfaite de l'espérance chrétienne. Mais ici nous passons au delà du temps et nous marquons un point où la comparaison avec l'évolution de la vie animale ou végétale se montre défectueuse. La graine possède la vie avant l'arbre et la lui transmet. L'espérance ancienne reçoit sa vie d'un mystère éternel qui n'entrera dans le temps qu'après elle. L'espérance ancienne reçoit sa réalité de l'espérance chrétienne comme l'ombre suit le corps; mais ici l'ordre est supra-temporel.

Evoquons brièvement cette typologie. L'espérance d'Abraham manifesta sa naissance particulièrement dans le sacrifice d'Isaac, le fils de la promesse, dans la mort de toute espérance humaine au cœur d'Abraham. L'espérance chrétienne est née dans le désespoir humain de la mort du Christ. Identité foncière de la naissance d'une même vie divine. Cependant le mystère du Christ était la source de toute espérance divine et celle d'Abraham un ruisseau qui s'y alimentait. Et encore, l'amour qu'Abraham portait à Isaac, dès lors qu'il accepta de l'immoler à Dieu, devint non plus seulement une figure, mais réellement participant de l'amour du Père pour le Fils et pour le monde manifesté dans le sacrifice de la Croix.

Ensuite parce qu'une même vie opère une œuvre semblable, les péripéties de la naissance de ces deux espérances, ancienne et chré-

tienne, vont entretenir entre elles un rapport typologique et figuratif qui pourra être poussé jusqu'aux détails, pourvu qu'on les interprète suivant le sens du mouvement de cette vie accordé à ceux qui la possèdent. Le fardeau qu'Isaac porta sur le mont Moria signifiera typologiquement le portement de la croix par le Christ.

L'Ancien Testament deviendra ainsi, pour ceux qui possèdent le sens de l'espérance divine, pour l'Eglise du Christ, une source intarissable, un trésor inépuisable de significations où apprendre par des images concrètes et frappantes la manière d'agir de Dieu envers les hommes. Dieu aurait pu, après la Révélation du Christ, nous retirer des mains ces textes de l'Ancien Testament qu'on pourrait croire périmés. L'Eglise aurait pu laisser tomber dans l'oubli cette littérature ancienne. Mais Dieu s'est accommodé à notre nature humaine qui ne réagit d'abord qu'à partir du sensible. Nous ne devons pas oublier que, si le Christ est venu, nous ne sommes pas encore entrés tout entiers dans son mystère; le vieil homme charnel subsiste en nous. Dieu a donc conservé pour nous ces textes d'un temps où l'espérance des hommes de Dieu portait sur une terre, sur une progéniture, sur un trône, et il nous a accordé la même force, le même Esprit, qui contraignait les Patriarches à dépasser dans leur cœur, à transcender ces objets sensibles. Cet Esprit nous apprend, à l'aide de ces réalités matérielles que nous connaissons bien, à nous orienter, par une confrontation d'expériences, vers l'Objet divin de notre espérance, que nous ne pouvons nous représenter encore, mais dont nous recevons le sens déjà et un avant-goût.

Sans doute la Terre promise n'était-elle par elle-même qu'une assez piètre image du Royaume de Dieu, puisque seuls les pauvres, ceux qui sont détachés de toute possession terrestre, jouiront de ce Royaume. Mais le sentiment d'espérance que suscitait dans les Hébreux la promesse d'une terre à posséder, et surtout cette espérance purifiée par l'obéissance aux ordres divins, établissait un lien, une proportion, une similitude entre ces deux réalités. Le même désir, la même espérance portait le peuple hébreu vers la Terre promise, lorsqu'il était soumis à la direction de Dieu, et achemine le chrétien vers le Royaume. Et Dieu se sert de l'exemple de la recherche d'un pays où s'établir par un peuple errant pour faire entendre au chrétien qu'il doit se mettre en quête du Royaume de Dieu avec la même inquiète avidité. Les leçons de la marche vers la terre de Chanaan valent pour notre marche vers Dieu, comme le dit saint Paul aux Corinthiens, à propos du séjour des Israélites au désert : « Or ces choses ont été des figures de ce qui nous concerne, afin que nous n'ayons pas de désirs coupables... Toutes ces choses leur sont arrivées en figure, et elles ont été écrites pour notre instruction, à nous qui sommes arrivés à la fin des temps » (*I Cor.*, X, 6-11).

La Sarte-Huy (Belgique). Servais PINCKAERS, O.P.

Intention du ministre et validité des sacrements

LA POSITION DE FR. FARVACQUES, O.E.S.A., ET SA CONDAMNATION

L'an 305, la chrétienté d'Alexandrie fêtait solennellement l'anniversaire de son glorieux évêque Pierre, martyrisé deux années auparavant. Au sortir de l'église, un groupe de bambins courut sur la plage et se mit à imiter les cérémonies qui venaient de se dérouler. Avec tout le sérieux que des enfants de dix ans savent mettre à leurs jeux, ils choisirent un évêque — et ce fut Athanase, le futur Docteur de l'Eglise —, des prêtres, des ministres et même des catéchumènes à baptiser. Pour ces derniers, on eut soin de les prendre, comme dans la réalité, parmi les non-baptisés déjà instruits des mystères de notre foi. Et les cérémonies commencèrent. Mais l'évêque Alexandre les aperçut de loin, observa leurs jeux, les fit venir et les interrogea. Pris de peur, les enfants nièrent d'abord — c'est bien de leur âge — puis racontèrent tout. Quand l'évêque se rendit compte que tout s'était fait à l'exacte imitation de nos cérémonies religieuses, il prit conseil de ses prêtres et reconnut, à ce que l'on rapporte, la validité de ces baptêmes [1]. Récit ou légende [2], ce geste et son approbation sont à l'origine d'un problème sur lequel toute la lumière est encore loin d'être faite : quelle intention est requise du ministre d'un sacrement pour assurer la validité de celui-ci.

La question préoccupa fort saint Augustin ; à son avis, le mieux serait en pareil cas d'implorer Dieu de nous éclairer lui-même sur la valeur de ces gestes sacramentels [3]. C'est à Hugues de Saint-Victor († 1141) que l'on doit, avec le premier traité systématique sur les

1. Le récit se trouve dans Rufin, *Historia ecclesiastica*, I, 14 (*P.L.*, XXI, 486-487). Il fut reproduit par Socrate (I, 15) et Sozomène (II, 17) dans leur *Histoire ecclésiastique* respective (*P.G.*, LXVII, 115 et 978). Les dates sont celles que proposent les *Acta Sanctorum*, au 2 mai (*Vita S. Athanasii*, c. 1, n. 22; t. XII, p. 189 B).

2. Si la plupart des auteurs, depuis l'époque moderne, sont d'accord pour reconnaître le caractère légendaire de ce récit, il n'en reste pas moins que l'autorité de Rufin, de Socrate et de Sozomène lui conféra durant des siècles le prestige d'un récit authentique. Aussi tous les Scolastiques se sont-ils efforcés d'expliquer ce cas difficile. Cfr F. Morgott, *Der Spender der heiligen Sakramente...*, Fribourg-en-Br., 1886, p. 165.

3. « Ubi autem neque societas ulla esset ita credentium, neque ille qui ibi acciperet, ita crederet, sed totum ludicre et mimice et ioculariter ageretur, utrum approbandus esset Baptismus qui sic daretur; divinum judicium per alicuius revelationis oraculum... implorandum esse censerem... ». *De baptismo contra Donatistas*, c. LIII, n. 102 (*P.L.*, XLIII, 243).

sacrements, la première formulation nette de la nécessité de l'intention et sa justification logique : le ministre est un être raisonnable et doit agir comme tel; son ministère doit donc consister dans un acte conscient et voulu, aussi ne peut-on préjuger de l'existence d'un sacrement à cause de la seule présence du rite, lorsqu'il n'y a nulle intention correspondante [4].

L'accord à peine réalisé sur ce point [5], la controverse se ralluma sur un autre et ce fut la lutte, encore ouverte, entre partisans de l'intention « externe » et tenants de l'intention « interne » [6]. Nous voudrions présenter dans ces pages quelques réflexions sur l'un des tournants décisifs de cette lutte, la condamnation par Alexandre VIII de la position de notre compatriote, l'Ermite de Saint-Augustin François Farvacques [7].

La thèse de Farvacques et ses arguments.

Lors d'une défense de thèse [8], il fit discuter — la question était à l'ordre du jour [9] — le cas suivant : le curé d'une grande paroisse

4. « Vide ergo et considera, quod rationale esse oportet opus ministeriorum Dei nec propter solam formam praeiudicare, ubi intentio agendi nulla est ». *De sacramentis,* II, 6, 13 (*P.L.,* CLXXVI, 460).

5. Il sera de nouveau rompu par Luther, contre lequel le Concile de Trente définira la nécessité, chez le ministre d'un sacrement, de l'intention « au moins de faire ce que fait l'Eglise » (Session VII, can. 11; Denz., 854).

6. L'on nous excusera de ne pas définir maintenant ces termes : comme le montrera la suite de cet article, il n'existe aucun accord entre partisans et adversaires de l'intention « externe » sur le contenu de ces expressions. Aussi les exemples donnés par les auteurs eux-mêmes auront-ils à nous révéler ce que chacun d'entre eux met sous ces mots.

7. Lille, où il naquit en 1622, ne fut conquise par Louis XIV qu'en 1667. A 19 ans, il entra en religion au couvent des Ermites de Saint-Augustin de sa ville natale. Après quelques années consacrées à l'enseignement de la Philosophie à Douai, il fut définitivement appliqué à celui de la théologie : il y consacra à Louvain les 34 dernières années de sa vie. Il mourut dans cette ville le 30 juillet 1689. Il est surtout connu en théologie par sa controverse en matière d'attrition avec les jésuites Maximilien Le Dent (1619-1688) et Gilles Estrix (1624-1694), par son ardeur à défendre l'infaillibilité pontificale et par deux propositions sur les sacrements qui furent englobées dans la condamnation portée le 7 décembre 1690 par Alexandre VIII (propositions 28 et 29; cfr Denzinger, *Enchiridion...*, n. 1317 et 1318). Pour plus de détails, cfr Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept Provinces des Pays-Bas...*, Louvain, 1770, f°, t. III, p. 84 sv. ou 12°, t. 18, p. 577 et sv.

8. Sa date exacte ne nous est pas connue. Nous la citons d'après les *Opuscula theologica ad Veritatis, & Charitatis stateram expensa.* (I) *Opusculum in quo de Sacramentis Novae Legis generatim agitur,* in 12, Leodici Eburonum (Liège), G. Streel, 1680. (Nous renverrons désormais à cet ouvrage par la simple indication : *Opuscula I*). Farvacques se contente d'y écrire : « Quapropter casum hunc, quem ab aliquot annis publicis Thesibus proposui, cum addita tum decisione, hîc subiungo. » (*l.c.,* p. 127).

9. Une recherche, qui fut loin d'être exhaustive, nous a livré pour les 25 années qui précédèrent la condamnation une douzaine de noms de professeurs qui firent défendre des thèses ou publièrent des ouvrages sur ce sujet. La plupart d'entre eux le firent à plusieurs reprises. Citons pour l'intention externe : deux Augustins, Grégoire Van Goorlaecken et Michel Verdière, et un Prémontré,

urbaine, ayant perdu la foi, continue néanmoins durant 39 années à administrer les sacrements ; il y observe en tout, jusque dans les détails, les rites de l'Eglise ; toutefois, il a coutume, avant d'administrer ces sacrements, de formuler en lui-même : je ne veux point faire ce que fait l'Eglise, je ne veux point baptiser, consacrer, absoudre, etc. Touché enfin par la grâce, il se convertit et demande à son confesseur ce que valent les sacrements administrés de la sorte et ce qu'il doit faire à leur sujet [10].

Pour comprendre la réponse de notre auteur, qui conclut à la validité de ces sacrements, il nous faut remonter quelque peu dans sa doctrine sacramentaire. En voici les grandes lignes. Le Christ dans son humanité glorieuse est et reste le ministre principal des sacrements [11] ; cette action est même tellement immédiate que, si le Christ avait institué certains sacrements par l'intermédiaire des Apôtres après son Ascension, il devrait encore en être dit l'instituteur immédiat [12]. Sous lui, l'Eglise, par tous ceux de ses membres qui sont unis à elle par la vie de la grâce, coopère de façon spéciale à l'administration et au fruit des sacrements ; c'est elle qui supplée notamment, par sa foi et sa sainteté, à l'absence de ces qualités chez un ministre indigne [13]. En dépendance enfin du Christ et de l'Eglise, des hommes, les ministres des divers sacrements, sont les instruments de l'œuvre du salut. Ces instruments, étant des êtres libres, doivent agir comme tels, poser un acte humain, fruit d'une volonté libre éclairée par l'intelligence [14]. Mais sur quoi doit porter cette intention « de faire ce que fait l'Eglise » ? La réponse de Farvacques est claire : sur la position libre et sérieuse, en connaissance de cause, des rites sensibles qui constituent la manière reçue d'administrer les sacrements dans l'Eglise. Aucune autre « intention interne, occulte et inscrutable » n'est re-

---

Florent De Cocq ; contre elle, les Augustins Henri Bellemans, Pierre Clenaerts, Pierre Ledrou, François Pauwens, Léonard Van Roy, le Jésuite Joseph De Reux, le Carme Gaspard de Ste Marie-Madeleine de Pazzi (probablement), le Collège des Carmes Déchaux ; enfin, parmi les indécis, Philippe Van Wavre, O.E.S.A. On trouvera d'autres références dans l'article du R. P. Giuseppe Rambaldi, S. J., *La « intentio externa » di Fr. Farvacques,* dans *Gregorianum,* 27, 1946, p. 446-448.

10. *Opuscula I,* p. 127-128.

11. *Ibid.,* p. 95 : « VERITAS : Christus Dominus, etiam in Caelis sedens ad dexteram Patris, est principalis Minister Sacramentorum. »

12. *Ibid.,* p. 25 : « nobis sane, ob ea quae subjungimus, persuasum est, Christum Dominum, sive per se solum, sive per Apostolos Sacramenta instituerit, equidem immediate instituisse. Primo. Christus Dominus, etiam excelsior Caelis factus, & constitutus supra omnem principatum & potestatem (*ad Eph.,* I) immediate assistit Sacramentorum efficaciei, & operationi : igitur multo magis immediate adstitit & cooperatus est Sacramentorum institutioni... »

13. *Ibid.,* p. 99-108.

14. *Ibid.,* p. 125 : « ... nec enim actus humanus absque interna intentione potest esse ». Cfr p. 176.

quise [15] ; aucune intention contraire, à moins d'être manifestée, ne fait tort à la validité du sacrement [16].

Comment Farvacques justifie-t-il sa position? Outre le recours à de nombreuses autorités, où S. Augustin et S. Thomas se trouvent en bonne place [17], il fait appel à divers arguments que voici. Le premier est que tout, en cette matière, dépend de la libre volonté du Christ, ministre principal des sacrements [18]. Certes, Jésus aurait pu lier leur validité à la présence dans le ministre de cette intention cachée aux yeux des hommes, comme il aurait pu d'ailleurs la faire dépendre de sa foi ou de sa sainteté. Il ne l'a certainement pas fait en ce qui concerne ces dispositions morales et Farvacques pense que le cas de l'intention est à mettre exactement sur le même pied [19]. Là aussi l'Eglise supplée, dans la bonté de son cœur maternel, au défaut invisible d'intention [20]. N'a-t-elle point toutes raisons de le faire? Ne serait-il pas inconvenant que la puissance du Christ soit bloquée par la malice d'un ministre qui n'est après tout qu'un simple instrument [21]? N'est-ce pas surtout exposer les fidèles à d'interminables anxiétés, puisque tout dépendrait en fin de compte d'une intention que rien ne manifesterait au dehors [22]? Il n'en irait pas de même pour

---

15. *Ibid.*, p. 177 : « Praeter praedictam notitiam ex parte intellectus, & consensum ex parte voluntatis, non requiritur in Ministro alius internus consensus, seu interna, occulta, & inscrutabilis mentalis intentio. »

16. *Ibid.*, p. 175 : « Ex praecedentium Casuum decisionibus collige in Ministro Sacramenti desiderari intentionem Ecclesiae, quae exprimitur per verba formae, nequaquam tamen obesse Sacramenti valori occultam illam & inobservabilem intentionem, seu sterilem mentis restrictionem : *nolo facere, quod facit Ecclesia.* »

17. *Ibid.*, p. 129-168 (p. 132-146 : S. Augustin; p. 146-157 : S. Thomas).

18. *Ibid.*, feuilles non paginées en tête du volume : « *Axioma 5* : Natura, valor, & efficacia Sacramentorum pendet a libera voluntate Christi instituentis. » Le même axiome se retrouve en tête de ses thèses du 29 août 1673, *Corollaria de Sacramentis in genere et tribus prioribus in specie ex axiomatibus sacramentalibus deducta,* Lovanii, P. Sassenus, 1673. Cfr encore *Opuscula I,* p. 136 : « ... cum... tota res pendeat a libera Christi voluntate (*ex Axiom. 5*), dicamus Christum Dominum & potuisse, & voluisse, ut improbitas intentionis Ministri non officeret valori Sacramenti ».

19. *Opuscula I,* p. 132-146, où ce thème revient presque à chaque page, par exemple p. 133 : « S. Augustinus statuit hanc generalem regulam : *Malitia Ministri non nocet columbae Sacramentum suscipienti.* Ergo ubi Augustinus nihil excipit, neque nos debemus casum ullum excipere » (pas même cette malice qui consiste à avoir une intention occulte perverse).

20. *Ibid.*, p. 144-145 : « Omitto Ecclesiam habere materna viscera, quibus cooperatione suâ suppleat deficientes in Ministro actus internos fidei, spei, charitatis, intentionis, &c. Qua de re supra. » Farvacques renvoie ici aux pp. 99-108 du même ouvrage.

21. *Ibid.*, p. 118 : « siquidem actio Ministri principalis non debet irrita reddi, & enervari ob malitiam Ministri mere accidentalis. » Certes, dans ce passage, il est question de l'absence de foi ou de probité chez le ministre, mais, comme le montrent les deux notes ci-dessus, Farvacques lui-même établit un parallélisme strict entre ces défauts et l'intention occulte perverse.

22. *Ibid.*, p. 138 : « Atqui si in Ministro desideretur intentio controversa, suscipiens nunquam erit certus, nec securus de Sacramento suscepto. » Cfr *ibid.* : « Per hoc aequissimum, ut apparet, responsum (sa position), columbarum gemi-

un défaut de forme ou de matière ou lorsque l'intention perverse est rendue manifeste par les déclarations du ministre, sa manière d'agir ou d'autres circonstances. Nous nous trouverions alors devant des faits sensibles, de soi donc contrôlables [23].

A mieux examiner cette intention « interne » requise par ses adversaires, Farvacques se demande quel pourrait être son objet : sera-ce la sanctification de l'âme par le sacrement? la réalité profonde de celui-ci? le caractère? Il n'est aucun de ces points dont ne puisse se moquer intérieurement un infidèle, ce qui ne l'empêcherait point toutefois d'administrer validement le baptême. Quel sera donc cet objet? Et Farvacques de nous laisser sur ce point d'interrogation auquel, à l'évidence, lui ne voit point de réponse [24]. D'ailleurs cette intention qui ne se manifeste pas au dehors, même si elle porte sur la volonté de ne pas administrer le sacrement, qu'est-elle sinon une inefficace velléité? Dans le conflit qui divise la volonté du ministre, seule est efficace l'intention qui se traduit en acte : poser sérieusement et en connaissance de cause les rites sacramentels reçus [25]. L'intéressé a donc l'intention de faire ce que fait l'Eglise. Les conciles de Florence et de Trente n'ont pas demandé plus [26]. Telle est la solution constante de l'auteur [27]. Tel est aussi l'énoncé de la proposition

---

tus & suspiria sisterentur, animi moerentium serenerentur, anxietatum nubila dissiparentur, conscienciae turbatae tranquillarentur... »

23. *Ibid.*, p. 144 : « Consecutio enim nulla est, ab eo, quod de se natum est patere, ad id quod de se non potest non latere. Sane substractio visibilis materiae, vel formae potest per Ecclesiae observationem deprehendi, per vigilantiam impediri, per disciplinam coërceri : at vero substractio invisibilis intentionis animae nullâ Ecclesiae observatione potest deprehendi, nullâ vigilantiâ impediri, nullâ disciplinâ coërceri. » (Cfr p. 191).

24. *Ibid.*, p. 178 : « Quodnam obsecro est istius abstrusae mentalis intentionis objectum? an interior animae sanctitas? an divini Sacramenti veritas? an character? atqui omnia ejusmodi ridet Minister infidelis. Quid igitur tandem erit? »

25. *Ibid.*, p. 169 : « Quemadmodum, juxta Scripturam (*Prov. 13*), *vult, & non vult piger,* ita facile admitti possit Parochum voluisse, & non voluisse quod facit Ecclesia. Verum, quemadmodum piger stertens, si se lecto proripuerit, indubie vult efficaciter facere quod faciunt, qui cubitu surgunt, nihil obstante inefficaci, sterili & evanidâ voluntate contrariâ; ita etiam Parochus A. nihil obstante inefficaci, sterili & evanidâ voluntate non faciendi quod facit Ecclesia, facit tamen quod facit Ecclesia, & ritum, formamque Ecclesiae observat, & quidem ex imperio rationis & voluntatis id fieri efficaciter praecipientis. Juret ergo millies Parochus in seipso se nolle facere id quod facit Ecclesia, protestationem actui contrariam, quantumcumque etiam juramento firmatam, semper elidet palpabilis ipsius facti veritas opposita. » Cfr p. 175 (texte cité ci-dessus, à la note 16).

26. *Ibid.*, p. 178-182.

27. Il la défend le 31 août 1671 (*Moralis christiana,* thèses qui ne nous sont connues que grâce à l'article déjà cité du P. Rambaldi, p. 440), puis le 29 août 1673 (*Corollaria de Sacramentis...*, cfr ci-dessus, note 18), le 21 avril 1677 (*Moralis christiana aeternae legis et virtutis luminibus coaptata*), probablement aussi les 2 et 3 septembre de la même année (*Veritas Augustiniana in medio Doctorum...*), de nouveau en avril 1678 (*Augustinianae Quaestionum Moralium Quarumdam Moralium et casuum decisiones*), ensuite à une date qui ne nous est pas connue avec certitude (cfr note 8 ci-dessus), enfin dans ses *Opuscula,* en 1680. Et nous n'oserions point garantir que cette liste soit exhaustive.

condamnée par Alexandre VIII [28].

Le Souverain Pontife n'aurait-il point du même coup censuré la doctrine de l'intention « externe » et atteint par ricochet Catharin, le plus célèbre défenseur de celle-ci [29]? La plupart des théologiens le comprirent de la sorte et nombre de partisans de l'intention externe cessèrent dès lors de l'enseigner. Ce fut notamment le cas des Augustins de Louvain [30]. Mais, en France surtout, l'abandon de cette thèse fut loin d'être général : des auteurs comme Juénin, Serry, Drouin continuèrent à la tenir et s'efforcèrent de montrer en quoi leur position, identique selon eux à celle de Catharin, différait du tout au tout de l'erreur de Farvacques. Pour en juger en connaissance de cause, le mieux sera de nous enquérir d'abord auprès de Catharin de ses positions en cette matière [31].

La position de Catharin.

Qu'une intention — et très précisément celle de faire ce que fait l'Eglise — soit requise du ministre, Catharin l'a toujours affirmé [32], bien que ses détracteurs l'aient parfois accusé du contraire [33]. Point

28. La voici, telle qu'on la lit au n. 1318 dans Denzinger, *Enchiridion...* : « Valet baptismus collatus a ministro, qui omnem ritum externum formamque baptizandi observat, intus vero in corde suo apud se resolvit : Non intendo, quod facit Ecclesia. »

29. Lancelot Politi, plus connu sous son nom de religion d'Ambroise Catharin, O.P., né vers 1484, mourut en 1553. Il prit part au Concile de Trente et fut notamment présent à la session où fut définie la nécessité de l'intention de faire ce que fait l'Eglise chez le ministre du sacrement (VII[e] Session, Denz. n° 854). Sur son rôle exact en cette circonstance, voir Rambaldi, *L'oggetto dell'intenzione sacramentale nei Teologi dei secoli XVI e XVII*, Rome, 1944 (*Analecta Gregoriana*, n. 33), p. 59, note 87.

30. Voici ce qu'en écrit leur confrère Jean-Laurent Berti : « Insuper cum nonnulli ex Theologis nostris Lovaniensibus intentionem externam propugnassent, secuti Farvacquesium, quo nemo validius pro ea decertavit, emanato tamen S. Inquisitionis decreto, quamquam optime noscerent doctrinam per Belgium manantem, qui postmodum scripta edidere, exuerunt penitus placitum Farvacquesii, tanquam ab Alex. VIII. eliminatum... » (*Opus de theologicis disciplinis*, Venise, tome III, 1760, lib. XXX, c. XVI, p. 218).

31. La source principale pour notre recherche est le très bref opuscule (4 colonnes in 4°) *De intentione ministri sacramentorum*, où l'auteur résume lui-même sa position ainsi que l'interprétation à donner aux textes de S. Thomas sur le même sujet (cette controverse avec Cajetan semble bien être à l'origine de cette publication). L'opuscule paraît à Rome en 1552 dans un recueil in 4° de pagination compliquée (414 + 177 + 382 pages), dont nous aurons encore à citer plusieurs pièces.

32. *De Intentione*, col. 205 : « Non est dubium apud catholicos, requiri intentionem ministri ad uerum sacramentum conferendum ». Vu le parallélisme mis par l'auteur entre l'intention du ministre et celle du sujet (cfr *ibid.*, col. 208), notre assertion trouverait, s'il en était besoin, un *confirmatur* dans la thèse de Catharin sur l'invalidité par manque d'intention du baptême conféré aux enfants païens encore privés de l'usage de la raison, sauf si leurs parents les y présentent (*De pueris Iudaeorum...*, p. 406 et sv.).

33. Par exemple A. Vega dans son *Tridentini decreti de Iustificatione expositio et defensio libris XV distincta*, Venetiis, 1548, fol. 206 v. : « neque salva

d'intention vraie sans connaissance de l'objet, cela va de soi : aussi Catharin estime-t-il que l'on doit, pour ce motif entre autres, tenir que les époux ne peuvent être les ministres du sacrement de mariage, car la plupart d'entre eux ignorent même que le mariage soit un sacrement [34]. Mais cette intention de faire ce que fait l'Église, sur quoi doit-elle porter? Il suffit qu'elle soit celle d'observer exactement tous les rites reçus. A son ministre, l'Eglise ne demande en rigueur rien de plus [35]. Si donc celui-ci, sans manquer à aucune des cérémonies extérieures, garde pourtant par devers lui l'intention de baptiser par jeu, Catharin estime le baptême valide : c'est l'interprétation obvie des textes de S. Thomas, quoi qu'en pense Cajetan; c'est en tout cas celle qu'adopte Catharin [36].

Outre cette autorité, quels sont les motifs qui poussent notre auteur à choisir cette position? Si tout dépend d'une intention occulte du ministre, nul ne sera jamais sûr de son salut; il est à peine besoin de souligner l'effet dissolvant de pareils doutes [37]. D'ailleurs, celui qui fait ou subit librement un acte dont il connaît la nature, n'a-t-il pas *ipso facto* l'intention de faire ou de subir cet acte tel qu'il est [38]?

---

fide crediderim posse defendi quod quidam vir pius idemque doctissimus, ob oblivionem, ut ipse interpretor, definitionum Ecclesiae tuetur, non requiri intentionem ministri ad conficienda haec sacramenta, sed satis esse si exterius ostendat se velle conficere quod Ecclesia intendit. » Nous empruntons cette citation et l'identification de Catharin avec le « vir pius... » à l'ouvrage déjà cité de G. Rambaldi, *L'oggetto dell'intenzione...*, p. 68.

34. *De Matrimonio,* col. 232 : « Quod si dixeris coniuges esse conferentes, et eosdem suscipientes, nonne si rogentur illi, an dum contraxerunt, habuerint intentionem aut cogitationem ullam conferendi sacramentum, maior pars dixerit longe ab illa intentione abfuisse? Et plurimos eorum in hunc modum posse respondere non dubito : Nec si matrimonium sit sacramentum scimus, tantum abest ut nobis tunc adfuerit intentio conferendi aut suscipiendi sacramentum. » Notons toutefois que Catharin requiert des époux une volonté habituelle de recevoir ce sacrement, volonté impliquée dans leur profession chrétienne (*ibid.,* col. 235).

35. *De Intentione,* col. 205 : « Sunt enim manifestae in Ecclesia formae sacramentorum & materia et reliquae operationes, quas si intendit servare, certe satis se ostendit esse ministrum. Nihil enim aliud requirit ab illo Ecclesia. »

36. *Ibid.* : « Ponamus ministrum omnia exterius facere quae iubet Ecclesia, intus autem aliud servare in animo, ita ut intendat derisorie baptizare. Satisne hoc fuerit ut completum dici possit baptismi sacramentum? ... variae circa hanc rem exortae sunt opiniones. Quidam enim (ut recitat B. Thomas) dixerunt ...Est ergo altera sententia, quam B. Thomas in quarto, sed presertim in tertia parte, loco iam citato, probat atque confirmat, nempe hanc, satis adesse intentionem ministri ad perficiendum sacramentum, quando servat exterius ritum Ecclesiae. » Cfr col. 207-208.

37. *Assertiones quatuordecim circa articulum de certitudine inhaerentis gratiae...* col. 101 et sv., par exemple col. 103 : « Et cur non dixisti Beate Ambrosi, sicut quidam volunt : Time, caue, dubita. Non est certum an acceperis gratiam, quia nescis de tua mente... nescis... utrum is qui te baptizauit, baptizandi te habuerit intentionem. »

38. *De Intentione,* col. 208 : « Hoc igitur (i.e. legitima uti materia adhibendo formam debitam verborum) si facit minister, profecto illud facere intendit si sit mente sanus. Quis enim uigilans faciat aliquid quod facere non intendat?... Idem est de intentione recipientis sacramentum. Nam & si ipse accedat ficto animo atque haeretico, non credens ullum sacramenti effectum, si tamen se sub-

De plus le sacrement est un signe sensible, aussi une intention non manifestée ne peut-elle suffire à le faire exister [39]; de même une intention contraire au sacrement ne peut nuire à sa validité que si elle aussi se manifeste en quelque façon [40]. D'autre part, celui qui confère le sacrement n'est que le ministre de l'Eglise : par son intermédiaire, c'est elle qui agit [41]. Puisque le ministre utilise la matière requise et prononce la forme voulue, cette forme sacrée en elle-même et qui vient de Dieu [42], que manque-t-il au sacrement pour être valide? L'intention droite? L'Eglise s'en charge pour tous ses fils et ne l'exige pas du ministre [43]. Enfin, la grâce et les autres effets spirituels du sacrement nous viennent immédiatement de Dieu, non du ministre ni par lui [44].

Ce que l'on voit se dessiner ici, n'est-ce point une conception du ministre auquel le Christ et l'Eglise ne demandent guère que de leur prêter librement sa voix et ses gestes? Moyennant quoi, existera sensiblement le signe sacramentel voulu par Dieu et l'Eglise comme moyen de sanctification des fidèles et la grâce sera donnée à qui n'y met point obstacle. Farvacques n'aurait-il point tenu la même position et pour les mêmes motifs? Voyons si les arguments de Serry, Juénin, Drouin et de leurs continuateurs nous aideront à nous persuader le contraire.

---

dit consuetudini Ecclesiae, & patitur de more se baptizari, recipit nihilominus sacramentum, idest, characterem, licet non gratiam. »

39. *De Matrimonio,* col. 232 : « Praeterea, non satis est hominem in conferendo sacramento habere intentionem, nisi illam manifeste externis signis declaret. »

40. *De Intentione,* col. 207 : « Si hanc intentionem (sacramento contrariam) exterius manifestat, puta ludendo, aut quid simile faciendo quo clare ostendat se habere intentionem peruersam : res absque dubio est. Si autem non omnino id manifestat, et potest tamen ex aliquibus coniectari, ut si quis omittat de consuetis in Ecclesia : quia non propterea dicitur manifestare intentionem peruersam, & tamen exterius aliquid agit quod ingerit dubium de intentione, in hoc casu non habet pro certo S. Doctor, utrum tunc conferatur ueritas sacramenti. Ideo dixit, tunc praecipue non conferri quum exterius ministri intentio manifestatur. At si exterius nihil fiat praeter id quod fieri consueuit in Ecclesia, non dubium quin sanctus Doctor retineat opinionem suam superius recitatam (i.e. sacramentum esse validum), quam ego suscipio ac teneo. »

41. *Ibid.,* col. 208 : « Nam quod illa (Ecclesia) per ministros facit, ipsa facere intelligitur. »

42. *De Matrimonio,* col. 230-231 : « Sacramentum est enim quoddam sacrum quod non nisi ex sacra forma potest resultare... Apparet autem in omnibus aliis sacramentis esse uerba sacra, nimirum ordinata ab ipso Deo... »

43. *De Intentione,* col. 205 : Intentionem enim bonam ipsa (Ecclesia) seruat pro cunctis filiis suis, & non exigit eam a ministro. » *Assertiones quatuordecim...,* col. 104 : « Nam intentionem bonam, vt docet B. Thomas (*in 3. parte q. 64. art. 8.*), Ecclesia supplet : modo ille (minister) solum faciat quod de more facere consueuit Ecclesia. »

44. *In omnes Divi Pauli Apostoli... commentaria,* Parisiis, Sonnius, 1566, f°, p. 136 : « Qui dicit, Ego te baptizo in nomine Patris, &c. non suo nomine baptizat, aut in suum nomen : sed plane exprimit quo nomine baptizet, nimirum, In nomine Patris & Filij & Spiritus sancti. Et declarat se ministrum esse tantum eius actus, qui sensibiliter agitur, & eius mersionis sub aquis. Nam gratia, & caeteri spirituales effectus procedunt ab ipso Deo immediate, qui ita promisit atque statuit, non autem a ministro, aut per ministrum. »

La doctrine de Farvacques se distingue-t-elle de celle de Catharin?

Citons en premier lieu, parce qu'elle explique sans doute la permanence en France [45] de l'opinion condamnée, la raison mise en avant par Juénin : les canonistes français tiennent que pour valoir au delà des Alpes un décret doit avoir été porté par le Saint-Père lui-même et non par une Congrégation romaine [46]. Nous n'accorderons guère plus d'importance à un autre argument du même auteur : « Quelques Théologiens... avoient apparemment renouvellé (*sic*) cette doctrine de Luther condamnée par le Pape Léon X. & par le Concile de Trente [47]. » Cette calomnie sera reprise et précisée par Serry ; pour celui-ci cette opinion de Calvin et de Luther « a nonnullis male feriatis imprudenter recudebatur in Belgio [48] ».

---

45. Les principaux défenseurs de la doctrine après l'intervention romaine sont en effet les Français Noël Alexandre, O.P. (1698) ; J.-B. Du Hamel, prêtre (1691), Hyacinthe-René Drouin, O.P. (1737), Gaspard Juénin, Oratorien (1696), Nicolas L'Herminier (1736), l'abbé Maupeou (1699), Jacques de Sainte-beuve (1694), Jacques-Hyacinthe Serry, O.P. (1727), l'auteur anonyme de la « Lettre d'un Abbé à un Prélat de la cour de Rome » (1691), etc.

46. *Commentarius historicus et dogmaticus de Sacramentis in genere et in specie...*, Lyon, Anisson et Posuel, f°, 1696, p. 25 : « Respondent 1) Canonistae Galli, in Francia multisque aliis in Provinciis Christianis non habere vim ullam decretum Transalpinum, nisi ab ipso Papa immediate emanaverit, unde judicia a Romana Inquisitione lata per se etiam quoad forum internum, Gallos non obligare concludunt. Resp. 2. dato antecedente... » Il n'est pas sans intérêt de relever que dès la 2e édition (*ibid.*, 1705), l'auteur modifiait comme suit la fin du texte cité ci-dessus : « ...Gallos non obligare concludunt. Sed omissa illa solutione respondemus nos, dato antecedente... ». On trouve le même son de cloche gallican dans le pamphlet anonyme intitulé *Lettre d'un Abbé à un Prélat de la Cour de Rome Sur le Décret de l'Inquisition du 7. Décembre 1690* : « Le Decret nous toucheroit & nous embarasseroit davantage, s'il étoit de nature à être reçu dans ce Royaume (France). Mais vous sçavez, Mr. sur quel pied nous sommes icy à l'égard de tout ce qui vient de ce Tribunal. Nous ne laissons pas d'en discourir & d'en raisonner selon que certaines circonstances nous y engagent... Quand ils sont équitables... on les loüe hautement & on approuve la Sentence, quoy qu'on ne puisse reconnoître le Tribunal... Quand aussi ces sortes de Decrets sont ou injustes ou surpris par des cabales,... alors nous usons de nôtre droit, & nous faisons assez connoître que nous n'y avons aucun égard. Vous vous souvenez bien de quelle maniere fut reçûë icy la Bulle d'Alexandre VII..., quoyque les Bulles émanées directement du Pape soient bien d'un autre poids qu'un simple Decret de l'Inquisition. » (p. 3-5 de la 2e édition. Jouxte la Copie imprimée à Thoulouse, 1691).

47. (Gaspard Juénin), *Théorie et pratique des sacremens...*, 2e édition, Paris, 1722, p. 38.

48. *Ambrosii Catharini Vindiciae...*, Patavii, 1727, p. 114. *Errare humanum est, perseverare autem diabolicum* : attaqué sur ce point par son confrère Lambert Gaud (*Dissertatio theologica... de intentione in Sacramentorum ministro necessaria*, 8°, Avignon, 1re édit., 1729 ; 2e édit., 1733), Serry se contentera dans ses *Vindiciae vindiciarum...*, Patavii, 1730, p. 108, de modifier comme suit la phrase incriminée : « quae sententia a nonnullis male feriatis imprudenter recudebatur in Belgio, aut certe recudi ferebatur ». Et comme les calomnies ont la vie dure, le neveu de Serry, Hyacinthe-René Drouin, dominicain comme lui, dans son *De re sacramentaria contra perduelles haereticos*, Venise, 1737, écrira au tome I, p. 113 : « Itaque non nostra, sed prava Lutheri doctrina, quam imprudenter Belgae quidam Theologi in haereticorum Provinciarum vicinia renovaverant, Romanae inquisitionis decreto petita est : id quod pleraque argumenta sic persuadent, ut evincant penitus. »

Dirons-nous avec ces mêmes auteurs que la proposition en cause a été à bon droit condamnée parce que « le sujet de cette proposition étant indéfini, il rend la même proposition universelle, et par conséquent il fait que la proposition doit s'entendre de tout ministre qui fait éxactement la cérémonie du Batême, soit qu'il paroisse qu'il la fait pour se mocquer et en Comédien, *mimice*; soit qu'il paroisse qu'il la fait sérieusement, *serio...* [49] ». L'on se demande s'il a été possible à ces auteurs, à supposer même qu'ils ignorent tout des œuvres de Farvacques — et ce semble bien être leur cas —, de donner de bonne foi pareille interprétation au décret : n'est-ce pas faire violence au texte que de supposer que dans un baptême exactement imité dans un but évident de moquerie le ministre observe *tout* le rite extérieur et a *seulement* dans son cœur l'intention de ne pas faire ce que fait l'Eglise [50]? Et pourtant Serry et Drouin emboîteront fidèlement le pas à Juénin sur ce point aussi [51]. Mais venons-en à des positions plus nuancées.

Lorsqu'il aborde dans sa *Théologie sacramentaire* l'étude historique de la controverse sur l'intention externe, Pourrat marque comme suit la différence entre nos deux auteurs : « Catharin se contentait de dire que l'intention extérieure suffit, sans spécifier formellement, comme le fait Farvacques, qu'elle le serait même dans le cas où le ministre aurait dans son for intime l'intention *positive* de ne pas faire ce que fait l'Eglise [52] ». Donnons la parole à Catharin : « Supposons que le ministre fasse extérieurement tout ce qu'ordonne l'Eglise, tout en gardant par devers lui en son esprit l'intention de baptiser par moquerie. Cela suffira-t-il pour qu'on puisse dire le sacrement de baptême accompli [53]? » Même si S. Thomas avait hésité, lui, Catharin, se prononce fermement pour la validité d'un sacrement administré de la sorte [54], et donc avec, dans le for interne, l'intention posi-

49. (Gaspard Juénin), *Théorie et pratique des sacremens...*, 2e édit., Paris, 1722, p. 39.

50. C'est déjà ce que remarquait Martin Steyaert, dans ses *Additiones seu reflexiones pacificae ad Scriptum cui Titulus Notae Breves ac Modestae in Propositiones XXXI,* Louvain, 1691 : « Ad Baptismum *mimice* collatum non attendit Propositio : quin & eum excludit per *omnem ritum externum,* quem ponit *observari*; non enim qui mimice agit, ita ut se taliter agere ostendat, observare dicitur omnem *ritum* externum, sed qui externe ita se gerit, ut *rite* omnia agere velle videatur. » (Nous citons d'après les *Opuscula* du même auteur, parus à Louvain en 1742, où ce passage se lit au tome I, p. 375).

51. Serry, *Ambrosii Catharini Vindiciae...*, 1re édit., Patavii, 1727, p. 113-114; *Vindiciae Vindiciarum...*, Patavii, 1730, p. 108; Drouin, *De re sacramentaria...*, t. I, p. 113.

52. 4e Edition, Paris, 1910, p. 357. On retrouve une affirmation analogue chez A. Thouvenin, dans l'article *Intention* du *D.T.C.*, t. VII, col. 2277 : « Catharin n'avait jamais rien avancé d'aussi catégorique touchant l'intention du ministre en son for intime. »

53. *De Intentione Ministri,* col. 205 (texte cité à la note 36).

54. *Ibid.*, col. 207-208. Le texte cité ci-dessus à la note 40 continue comme

tive de ne pas faire ce que fait l'Eglise. Ce n'est point encore de la sorte que nous distinguerons Catharin de Farvacques.

Dirons-nous, avec Juénin, que la différence vient au moins d'une omission? La proposition condamnée se tait sur le rôle des circonstances qui entourent l'administration du sacrement. Celles-ci, selon Juénin, peuvent être telles qu'elles suffisent par elles-mêmes à déterminer celui qui pose l'acte sacramentel à agir en ministre de l'Eglise; elles sont donc nécessaires à la validité du sacrement lorsque le ministre a par ailleurs une intention occulte en sens contraire [55]. A supposer fondé cet argument, il se retourne contre son auteur : Catharin, pas plus que Farvacques, ne fait dépendre la validité du sacrement des circonstances, sauf dans la mesure où celles-ci manifestent de façon claire ou probable l'intention perverse du ministre [56]; il se contente, comme la proposition condamnée, de demander au ministre d'accomplir extérieurement et sérieusement tout ce qu'ordonne l'Eglise, même si par devers lui il garde l'intention de baptiser par jeu [57].

Pour le R. P. Rambaldi, la doctrine de Farvacques, au contraire de celle de Catharin, serait « un extrinsécisme juridique complet [58] ». La chose nous paraît difficile à admettre. Nous accordons volontiers que certains exemples introduits par notre Augustin pour éclairer ses positions pourraient avoir ce sens dans un autre contexte. Voici un cas : un légat est chargé par son gouvernement de rendre à l'Empereur l'hommage annuel de fidélité. Ce légat s'acquitte de sa

---

suit : « Et si oporteret etiam fateri B. Thomam in hoc articulo non satis constanter scripsisse, nihilominus dictum superius semper sustinerem, quod multo est aequius, & conscientias reddit pacatiores : et si subtiliter expendatur, nemo ualeat non probare. »

55. *Commentarius historicus et dogmaticus...*, 1re édit., Lyon, 1696, p. 25 : « ...propositio ab Alexandro Papa VIII. damnata, prout jacet est falsa : nec est idem cum opinione, qua docetur, sufficere in ministro intentionem exteriorem, ut valeat Sacramentum. Et sane Sacramenti ritus fieri potest exterius, nempe per formae cum materia conjunctionem, absque eo quod Sacramentum conficiatur, scilicet si aut serio ritus ille exterius non peragatur, sed joco, ut patet in mimo, aut si serio quidem exterius celebretur, sed non ab eo qui aliunde ab aliqua exteriori circumstantia, v.g. a Sacramenti postulatione, non determinetur ad agendum Ecclesiae nomine, seu tamquam illius minister. Ea de causa valide non baptizat, qui a nemine postulatus, domi cum expressa SS. Trinitatis invocatione infantem abluit, si intra se resolvat, id quod fert propositio de qua agitur, *Non intendo quod facit Ecclesia.* » Mêmes affirmations chez Serry, *Ambrosii Catharini Vindiciae...*, Patavii, 1727, p. 113-114 : « Ea quippe proscripta propositione, Catharini sententia ac nostra minime continetur. In illa siquidem temperamenta desunt, a Catharino, & a nobis apposita, quae rei summam plane conficiunt... Secundo, valere Baptismum contendimus, modo libere ministretur, & in iis maxime circumstantiis, ex quibus determinatur Minister ad agendum publico Ecclesiae nomine. Proscripta vero propositio, nullam hujusmodi libertatis, & circumstantiarum mentionem ingerit : sed universim valere dicit quocunque casu, modo ritus exterius peragatur. » Cfr aussi Drouin, *De re sacramentaria*, t. I, p. 113.

56. *De Intentione Ministri*, col. 207, texte cité ci-dessus à la note 40.

57. *Ibid.*, col. 205, texte cité ci-dessus à la note 36.

58. *La « intentio externa » di Fr. Farvacques*, dans *Gregorianum*, 27, 1946, p. 453.

mission avec toute la solennité et le sérieux requis. Qu'importe s'il garde au fond de son cœur la volonté de s'opposer à cet hommage? Celui-ci a été rendu. N'est-ce point du juridisme? Il ne semble point, car cet exemple est explicitement amené, parmi d'autres, pour montrer que des deux volontés qui s'opposent en l'âme de l'intéressé, une seule, celle qui passe à l'acte, est efficace; l'autre reste pure velléité [59]. Mais que dire de la manière dont Farvacques réfute l'argument que Pallavicini tire de la nécessité de l'intention interne dans les contrats humains? Lui reprocherons-nous de nier la parité entre ces institutions humaines et l'institution divine des sacrements? Non certes. L'accuserons-nous de juridisme pour avoir affirmé la fausseté de l'opinion de certains scolastiques qui tiennent que « la valeur des contrats, donations, concessions, etc., entre humains dépend d'une intention occulte et invérifiable par la société humaine »? Il n'a pas eu l'occasion, qu'il souhaitait, de s'expliquer ex professo sur ce point, mais ce qu'il en dit suffit à nous faire pressentir que sa position n'est pas inspirée par un pur juridisme. Il se contente de montrer par un exemple les pernicieuses conséquences morales de la théorie adverse telle qu'il la comprend et la condamne. Cet exemple, le voici : un prêtre convoite un riche bénéfice; pour l'obtenir, il promet à qui de droit une grosse somme d'argent. Veut-il néanmoins éviter la simonie et ses peines canoniques? Qu'il garde par devers lui l'intention occulte de ne pas s'engager par sa promesse : ces auteurs l'absoudront de tout délit et lui permettront de garder paisiblement le bénéfice ainsi obtenu [60]. On peut sans doute se demander si Farvacques ne caricature pas la position de ses adversaires, mais il est difficile de soutenir qu'il la rejette par pur juridisme.

En quoi se distinguent donc les positions de Farvacques et de Catharin en matière d'intention? A notre avis, en rien. Ce sont les mêmes principes qui les amènent explicitement aux mêmes solutions. Si l'un a été condamné pour sa doctrine, la doctrine de l'autre nous semble englobée dans la même condamnation. Mais Rome n'a-t-elle point affirmé tout au contraire que Catharin n'était pas visé par la condamnation de 1690 [61]? Le seul document, à notre connaissan-

59. *Opuscula I*, p. 169-172 : l'exemple du légat, p. 170-171, est en effet amené en confirmation de l'exemple du paresseux qui se lève, cité ci-dessus à la note 25. Il faut comprendre de même en fonction du contexte ce que Farvacques dit, p. 184, des signes magiques : « Sempronius rogat Titium, ut sibi adhibeat signa, quae Titio declarat esse Magica. Titius signa illa nihili pendens, ex politica quadam urbanitate applicat illa Sempronio. Quid vobis videtur? nonne Titius habuit intentionem faciendi, quod faciunt, vel facere solent Magi? » Cet exemple est en effet amené pour montrer à quoi sert la connaissance de la nature vraie du rite (« At, inquies, quid praestat ejusmodi notitia? » *Ibid.*) et notre texte s'achève comme suit : « atqui tamen intentionem illam non habuisset, si signa illa mere ignoranter applicuisset. Ergo. »

60. *Ibid.*, p. 187-189.

61. Pourrat, *loc. cit.*, p. 357 : « Cette proposition (de Farvacques) fut con-

ce [62], qui serve de fondement à cette affirmation est la déclaration insérée par le P. Serry dans ses *Ambrosii Catharini Vindiciae*. Se trouvant à Rome lors du décret, il a interrogé avec grand sérieux plusieurs parmi les principaux consulteurs qui eurent à juger de cette affaire; ceux-ci lui ont à plusieurs reprises affirmé qu'ils n'avaient pas voulu porter atteinte par ce décret à la position de Catharin, et que la proposition condamnée contenait une doctrine toute différente du système de Catharin [63]. Quelle valeur faut-il accorder à cette déclaration? Admettons que l'auteur soit de bonne foi, n'avons-nous point de sérieux motifs de mettre en doute son objectivité? Lui qui accuse si légèrement l'auteur de cette proposition de renouveler l'erreur de Luther [64], qui lit dans un texte où tout suggère le contraire la validité d'un baptême donné ostensiblement par dérision [65], n'était-il pas la victime toute désignée des réponses ambiguës par lesquelles les consulteurs du Saint-Office ont coutume de se défaire d'importuns de son genre [66]. Nous voici donc ramenés une fois de plus à notre conclusion : si la doctrine de Farvacques a bien été frappée en elle-même, celle de Catharin l'a été du même coup.

---

damnée, le 7 décembre 1690, par le pape Alexandre VIII. Ce n'est pas, comme Rome l'a du reste déclaré, la doctrine de Catharin qui a été censurée... » Affirmation analogue chez Thouvenin, *loc. cit.* (*D.T.C.*, VII, col. 2277).

62. Le R. P. Schillebeeckx, *De sacramentele Heilseconomie*, p. 472, écrit que « Benoît XIV affirme explicitement que Catharin n'est pas directement visé par cette condamnation portée par Alexandre VIII, mais est toutefois d'avis que sa position en reçoit néanmoins un coup sensible ». Le seul texte de Benoît XIV que nous connaissions sur ce sujet nous semble nettement moins favorable à Catharin. Que l'on en juge : « Quamobrem melioris judicii Theologi, Catharini opinionem ab haeresis censura vindicant, latumque inter illam, ac Lutheri, et Calvini doctrinam, discrimen intercedere demonstrant... Negari tamen haud potest, grave vulnus praefatae opinioni inflictum ab Alexandro VIII. a quo die 7. Decembris 1690. haec inter alias propositio damnata fuit : *Valet*... Sed nihilominus a damnationis telo illam defendere conantur Juenin... Serry... » (*De Synodo dioecesana*, libr. 7, cap. 4, n. 8. — *Opera omnia*, Prati, 1844, t. XI, p. 196).

63. *Ambrosii Catharini Vindiciae*..., Patavii, 1727, p. 115 : « Quocirca sancte & religiose profiteor, me quo tempore Decretum illum editum est, Romae substitisse, serioque nonnullos primae notae Praesules Consultores, qui in ferenda sententia Judices sederant, interrogasse, num Catharini sententiam eo Decreto proscribere voluissent; eosque semel iterumque id pernegasse, professosque aliud longe a Catharini systemate, ea proscripta propositione contineri. » Le même texte se retrouve dans toutes les éditions subséquentes ainsi que dans les *Vindiciae Vindiciarum*...

64. *Ambrosii Catharini Vindiciae*, Patavii, 1727, p. 115 (texte cité ci-dessus, à la note 48).

65. *Ibid.*, p. 113; cfr ci-dessus, note 51.

66. J.-B. Franzelin, S. J., *Tractatus de Sacramentis in genere*, 3e édition, Rome, 1878, p. 254-255 : « Quod iactant de « Consultoribus nonnullis, qui iudices sederant »... quae Consultores adstricti secreto servando respondere solent huiusmodi exploratoribus, plerumque sunt ambigua et propterea non idonea ad quidquam certi stabiliendum. Poterant illi iure asseverare « serio interroganti » Hyacintho Serry, non esse damnatam sententiam Catharini; non enim Catharini sed alterius theologi propositio delata et iudicata est, Catharini autem quis sit genuinus sensus, non omnes in interpretando conveniunt. »

Le motif et la portée de la condamnation.

Mais le motif de la condamnation fut-il le contenu doctrinal de la proposition? Le R. P. Bouessé suggère qu'il pourrait bien en être autrement : (Notre proposition) est la 28e dans un recueil de 31 sentences condamnées par un Décret du Saint-Office avec les notes à distribuer respectivement de « téméraires, scandaleuses, malsonnantes, injurieuses, proches d'hérésie, à saveur hérétique, erronées, schismatiques, hérétiques ». On notera le caractère flottant de pareilles qualifications allant du moins grave et du jugement prudentiel au plus grave et au jugement de vérité; on se rappellera aussi que ce catalogue de propositions renferme un ensemble de thèses chères aux jansénistes. Le patronage de saint Augustin y était invoqué ainsi que l'antiquité des usages pour enseigner plus impunément des doctrines condamnées par Rome. Ce contexte historique, écrit Dom de Puniet [67], expliquerait au besoin, à lui seul, l'acte de condamnation du Pape Léon VIII [68] ». Cette conjecture ne manque pas de vraisemblance. Correspond-elle aux faits? A eux de nous répondre.

La controverse dont cette condamnation constitue un épisode a fait récemment l'objet de plusieurs études, qui ont remis au jour des documents ignorés ou peu connus [69]. D'après ceux-ci, la condamnation des 31 propositions « jansénistes » fut la réplique des « religieux » à la condamnation obtenue par l'Université de Louvain de 65 propositions de « morale relâchée » [70]. De cette contre-offensive,

---

67. *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie,* au mot « Baptême », t. II, 1re partie, col. 343-344. Il est question ici d'une autre proposition condamnée de Farvacques, la 27e du décret selon laquelle fut jadis (au temps de S. Augustin) valide le baptême administré sous cette formule : *Au nom du Père,* etc., sans dire : *Je te baptise.* « Cette façon de s'abriter derrière l'autorité de saint Augustin pour enseigner des doctrines condamnées par Rome étaient (sic) chères aux jansénistes de l'époque; Havermans venait précisément de préconiser ce système dans une thèse proposée à Anvers vers le 8 mars 1677. Aussi l'une et l'autre proposition furent-elles englobées par Alexandre VIII dans la réprobation qu'il prononça le 7 décembre 1690 contre 31 propositions toutes imprégnées de jansénisme (n. 27 et 30). »

68. Humbert Bouessé, O.P., *Le Sauveur du Monde,* IV, *L'économie sacramentaire,* Chambéry-Paris, 1951, p. 362-363.

69. Citons spécialement plusieurs études du R. P. Lucien Ceyssens, O.F.M., groupées dans ses *Jansenistica,* tomes I & II, Malines, 1950 et 1953, et ses *Jansenistica minora* (recueils de tirés à part de ses articles), *ibid.,* 1950 et 1954, ainsi que l'article, paru dans les *Ephemerides Theologicae Lovanienses,* t. 29, 1953, p. 421-444, du Chanoine F. Claeys-Boúúaert : *Autour de deux décrets du Saint-Office.* Tandis que le Chanoine Claeys-Boúúaert mettait obligeamment à ma disposition tout ce qu'il a déjà pu classer des archives de l'ancienne Université de Louvain conservées au Grand Séminaire de Gand, le R. P. Ceyssens, de son côté, me communiquait les transcriptions faites jadis par lui de plusieurs pièces non encore cataloguées du même fonds, ainsi que de précieux renseignements sur d'autres dépôts d'archives et leur contenu. Que l'un et l'autre en soient respectueusement remerciés.

70. Claeys-Boúúaert, *art. cit.,* p. 436 sv.; Ceyssens, *Van de veroordeling der 65 lakse proposities...,* dans *Miscellanea moralia in honorem... Arthur Janssen,* Gembloux, 1948 (*Jansenistica minora,* t. I, n° II), p. 78 sv.

trop longue à narrer, un point s'avère important pour nous : la constitution à Rome de deux représentants de la « congrégation secrète » (ou organisme de défense des religieux) et la mésentente qui sépara dès le début ces deux hommes [71]. Le choix des religieux louvanistes s'était d'abord porté sur le franciscain irlandais François Porter, établi à Rome depuis quelque temps déjà, mais fort peu au courant du jansénisme en général et de la situation religieuse de la Belgique en particulier [72]. Aussi songea-t-on très vite à Louvain à l'envoi d'un nouveau représentant, mieux au courant des affaires belges. Le choix se porta de nouveau sur un franciscain irlandais, le P. Patrice Duffy, durant plusieurs années professeur au collège de son Ordre à Louvain. Envoyé d'abord à Madrid auprès de sa Majesté très Catholique, il en repartit pour Rome, comme l'avaient espéré les membres de la « congrégation secrète », avec le titre de théologien royal [73]. De la longue querelle qui divisa dès lors les deux représentants romains des anti-jansénistes belges, nous ne retiendrons que ceci : il est hautement improbable que ces deux hommes, qui ne cherchaient qu'à s'évincer, se soient communiqué leur documentation. Or la condamnation fut l'œuvre du P. Porter, et de lui seul ; le P. Duffy n'y eut aucune part [74]. Si nous savons que les *Opuscula* de Farvacques sur les sacrements en général furent envoyés à Madrid au P. Cant pour le P. Duffy [75], aucun indice ne nous permet, dans l'état actuel de nos connaissances, de déterminer si le P. Porter a eu cet ouvrage entre les mains, encore moins si les qualificateurs, puis les cardinaux du Saint-Office ont été mis en sa possession. Le catalogue des livres et thèses dont furent extraites les 105 propositions dénoncées par le P. Porter ne fait mention que de deux thèses de Farvacques : celle du 29 août 1673 et celle d'avril 1678 [76]. Les propositions de notre auteur conservées dans le décret de condamnation se retrouvent toutes deux dans chacune de ces thèses [77], mais la doctrine de Farvacques est loin d'y être exposée

71. Cfr les deux articles ci-dessus et, en plus, Ceyssens, *P. Patrice Duffy, O.F.M. et sa mission antijanséniste,* dans *Catholic Survey,* 1, 1951-1952 (*Jansenistica minora,* t. II, n° XI), p. 85 sv. (11 et sv. du t. à p.).

72. Ceyssens, *Van de veroordeling...*, p. 84.

73. Ceyssens, *P. Patrice Duffy...*, p. 93 (ou 19) et sv.

74. *Ibid.*, p. 266 (ou 78).

75. *Archives du Grand Séminaire de Gand, pièce 513 d : Catalogus librorum nullorum (sic) missorum in Hispaniam ad P. Cant pro P. Duffy.* Copie.

76. *Ibid.*, pièce 511 a : *Catalogus librorum et Thesium e quibus decerptae sunt propositiones exhibendae Innoc. XI per P. Porterum.*

77. Dans les *Corollaria de sacramentis in genere et tribus prioribus in specie...* défendus le 29 août 1673, ces deux propositions se trouvent, la première au corollaire 13 des *Corollaria de Sacramento Baptismi* (omission de : *Ego te baptizo*), la seconde, sur l'intention, au corollaire 24 des *Corollaria de Sacramentis in genere.* Dans les *Augustinianae Quaestionum Quarumdam et Casuum Decisiones,* défendues en avril 1678 (le blanc prévu pour le quantième n'a pas été rempli à l'encre sur l'exemplaire que nous en avons eu sous les yeux), ces deux mêmes propositions se retrouvent, la première à la *Quaestio 9* (page non

avec l'ampleur et la précision qui lui est donnée dans ses *Opuscula*. Sa position a-t-elle pu en être mal comprise? Mieux informée, Rome aurait-elle évité de condamner cette proposition? Laissons parler les textes. Voici les deux énoncés de Farvacques qui furent certainement mis sous les yeux des qualificateurs du Saint-Office [78] :

« Qui dixerit ex parte intentionis *faciendi, quod facit Ecclesia* sufficere intentionem seriam ponendi signa externa, quibus utitur Ecclesia, dummodo iocandi animus nullo indicio foras se prodat; neque improbabile quidquam, neque censurâ dignum dixerit adstipulante Pallavicino [79]. »

« Valebitne Baptismus, si minister omnem externum ritum, formamque baptizandi observet, in sinu cordis occulte, latenterque cogitet : ***non intendo facere, quod facit Ecclesia?*** Decisio Augustiniana. Valere Baptismum non obscure ex Augustino deducitur. Nam contra Donatistas lib. 5. cap. 13. scribit quod si sanctitas occulta Ministri ad valorem Sacramenti requireretur, Deum illam externo signo demonstraret... : similiter enim, si Christus (penes quem stat vis & norma Sacramenti) ab illis latentibus cogitationibus voluisset baptismi valorem pendere, aliquo signo externo demonstrasset, quis Minister necessariam intentionem haberet [80]. »

La proposition qui en était déduite était accusée par Porter d'être contraire aux décisions du Concile de Trente [81]. Le jugement des huit qualificateurs lui donna raison [82]. Le second des deux textes cités pouvait laisser croire que Farvacques ne requérait pour la validité des sacrements aucune intention de faire ce que fait l'Eglise, mais

---

paginée 41), la seconde à la *Quaestio 5* (page n. p. 38). On voit par ces documents qu'il convient de nuancer quelque peu l'affirmation de Paquot, *Mémoires, loc. cit.*, signalant comme source des propositions condamnées, pour la première, les thèses du 21 avril 1677 (*Moralis christiana aeternae legis et virtutum luminibus coaptata,* thèses qui renferment bien les deux propositions condamnées — au n. 27 pour le baptême, au n. 26 pour l'intention — mais ne furent pas dénoncées à Rome, d'après nos documents) et pour la seconde, des thèses soutenues en 1678, sans plus de précision.

78. Fr. H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher,* t. II, Bonn, 1885 : « Manche (Sätze) wurden von diesen (Qualificatoren) mit Bemerkungen wie *Non habetur apud auctorem* und dgl. beseitigt. » Ce tri préalable avait réduit à 32 les 105 propositions dénoncées par Porter.

79. *Corollaria de Sacramentis...,* 24e corollaire des *Corollaria de sacramentis in genere.*

80. *Augustinianae Quaestionum... Decisiones, De SS. Baptismi, Confirmationis et Eucharistiae, Quaestio 5* (p. n. p. 38).

81. Archivum generale Carmelitarum (in collegio S. Alberti, 10, via Sforza Pallavicini, Romae) fasc. AOS 193 (cfr Ceyssens, *De Carmelitarum Belgicorum actione antijansenistica...,* dans *Analecta Ordinis Carmelitarum,* 17, 1952, — *Jansenistica minora,* t. II, n° XIV, — p. 79). La note marginale inscrite dans la marge de droite est la suivante : « est contra decisiones Trid. sess. 7, can. 4. requiren. intentionem faciendi quod facit Ecclesia. » (Communiqué par le P. Ceyssens).

82. Voici ce que me communique à ce sujet le P. Ceyssens : « Le jugement théologique des huit qualificateurs... portait... prop. 29 (devenue 28) : Valet baptismus : « maior pars : haeresim sapiat; aliqui haereticam absolute ». Cfr Mémorial du P. François Diaz... dans Papales del Rev. P. Diaz, t. 41, aux Archives Généralices OFM, à Rome, III/11, fol. 696-702. » Il ne pouvait être question d'hérésie ou de soupçon d'hérésie que si cette proposition mettait en danger la définition tridentine.

seulement l'exécution matérielle correcte et sérieuse des cérémonies; mais cette erreur d'interprétation devenait impossible à qui lisait aussi le premier texte : il y est précisé que cette intention, qui est requise, existe dès qu'il y a volonté de poser avec sérieux les rites reçus dans l'Eglise, sans que rien ne manifeste au dehors une intention contraire. Si néanmoins les huit qualificateurs ont été unanimes à reconnaître à cette proposition au moins une saveur hérétique, ce ne peut être que parce qu'ils y voyaient un danger pour la définition tridentine. Et ce, nonobstant l'opportun rappel, suggéré par la référence à Pallavicini, que le Concile de Trente lui-même s'était abstenu de trancher notre problème [83]. Dans ces conditions, l'explication avancée par le R. P. Bouessé ne semble pas rendre compte du maintien de notre proposition parmi les thèses censurées. Reste toutefois, si nous ne voulons point engager l'Eglise plus qu'elle ne s'est engagée elle-même, que dans cet acte du magistère ordinaire (donc, en droit, faillible), le Pape s'en est tenu à une condamnation globale, laissant aux théologiens, sous leur propre responsabilité, le soin d'attribuer à chaque proposition la note qu'elle mérite [84].

Justification théologique de la note infligée par les consulteurs.

Peut-on arriver à montrer le bien-fondé de celle qui fut infligée par les consulteurs? Il semble, pourvu que l'on définisse d'abord avec exactitude le problème [85]. Car l'on ne peut échapper à l'impression que la querelle de l'intention externe, si elle n'est pas purement verbale, repose en tout cas pour une bonne part sur une équivoque. En quoi diffèrent en effet, au moins après le Concile de Trente [86], les positions des deux groupes? Il n'est peut-être pas tellement facile de le déterminer. Car on ne peut sans plus accuser les tenants de

83. Dans son *Istoria del Concilio di Trento,* Rome, 1556, f°, Sforza Pallavicini, S. J., dit expressément : « Io per mè stimo, che la sentenza del Caterino sia falsa, ma non peró condannata espressamente da' canoni Tridentini : Onde egli pote lecitamente difendere, che non contradiceua al Concilio ...nel Concilio non erano in sinistro concetto le opinioni difese dal Caterino, nè s'hebbe quiui intenzione di condannarle. » (Pars I, libr. IX, c. VI, p. 770-771 de l'édition citée).

84. Cfr à ce sujet les pertinentes réflexions de Mgr Fernand Litt, à propos de cas analogues (condamnation des propositions de Baius, etc.) dans son ouvrage *La question des rapports entre la nature et la grâce de Baius au Synode de Pistoie,* Fontaine-l'Evêque, 1937, principalement aux p. 32-39.

85. Sur la nécessité de cette mise au point préalable, cfr par exemple Bouessé, *op. cit.,* (*L'économie sacramentaire*), p. 368 : « ...nous ne pouvons nous dissimuler que nombre de théologiens contemporains se méprennent sur l'intention ministérielle ». De même le P. Schillebeeckx estime que « la distinction entre internisme et externisme pose actuellement un *pseudo-problème* et la question du *minimum* d'intention doit être formulée en d'autres termes » (*De sacramentele Heilseconomie,* p. 473).

86. Quoi qu'il en soit des divergences d'opinions existant avant cette date, la définition conciliaire a en effet amené tous les catholiques à affirmer chez le ministre la nécessité de l'intention de faire ce que fait l'Eglise.

l'intention externe de se contenter de l'accomplissement matériel sérieux des rites [87] : tous protesteront qu'ils exigent explicitement l'intention de faire ce que fait l'Eglise [88]. Dirons-nous alors que les défenseurs de l'intention interne, eux, exigent plus que cette intention vraie de faire ce que fait l'Eglise [89]? Que certains aient pu le faire, c'est possible; il n'en reste pas moins que nombre de représentants qualifiés de l'intention interne n'exigent comme minimum pour la validité du sacrement rien de plus qu'une intention vraie de faire ce que fait l'Eglise [90]. Certains penseront peut-être que la différence réside dans la manière d'expliquer comment cette intention peut exister chez un païen, un incroyant, un mauvais ministre. Il n'en est rien : ici encore, l'accord est parfait, ou, s'il est rompu, il l'est également par les tenants des deux positions; selon leurs tendances larges ou strictes, partisans de l'intention externe comme partisans de l'intention interne admettent plus ou moins facilement que le minimum de connaissance nécessaire du rite sacré est atteint dans un cas déterminé [91]. Mais alors, où est la différence? On peut la formuler comme suit : les partisans de l'intention externe affirment que l'administration externe « sérieuse » du sacrement et l'intention de faire ce que fait l'Eglise sont inséparables; pour les partisans de l'intention interne au contraire, ad-

87. « (Catharin) était persuadé que l'intention *intérieure* de faire ce que fait l'Eglise n'est pas requise pour la validité, mais qu'il suffit de vouloir accomplir extérieurement et sérieusement le rite sacramentel. » (Pourrat, *La théologie sacramentaire,* p. 351-352) « Num vero ritus externus specietenus serio positus sine intentione interna ministri sufficiat ad validitatem sacramenti, disputatur inter catholicos, vel potius olim disputabatur... Primus videtur hanc affirmantem sententiam docuisse *Aureolus*... nomen vero et famam doctrina habuit a *Catharino*... » (Chr. Pesch, S. J., *Praelectiones dogmaticae,* t. VI, 2e édit., Fribourg, Herder, 1900, p. 110), etc.

88. Pour Catharin, voir ci-dessus, note 32; pour Farvacques, ibid., note 16; plus près de nous, le P. Bouessé, dans *L'économie sacramentaire,* p. 364 : « ...l'intention externe sérieuse implique nécessairement chez le ministre comme tel l'intention intérieure correspondante. »

89. C'est ce que pensait déjà Farvacques, qui se demandait d'ailleurs en quoi pouvait consister ce surplus exigé du ministre (cfr ci-dessus, note 24). C'est aussi l'opinion du P. Schillebeeckx (*De sacramentele Heilseconomie,* p. 474) qui distingue comme suit entre « externistes » et « internistes » : l'intention qui suffit pour les premiers porte sur le rite sacramentel objectif, qui a dans l'Eglise une signification sacrée et religieuse, pourvu qu'on pose cet acte en fonction de la demande d'un fidèle; pour les seconds, au contraire, l'intention doit porter non seulement sur le rite qui est un sacrement, mais bien formellement sur le sacrement formellement comme tel.

90. On lit par exemple dans Franzelin, *Tractatus de sacramentis in genere,* p. 225 : « ...ubi de intentione necessaria ad valorem actus sermo est, necessario intelligi debet *de intentione generali et in confuso* faciendi, quod tali ritu Ecclesia facere consuevit, *quidquid illud sit*... » et p. 227 : « ...minister *intendens hunc effectum,* licet *nesciat eum esse sacramentum,* vel etiamsi *nolit ut sit sacramentum,* non potest impedire rationem sacramenti. » L'auteur marque, à la page suivante, que ceci n'est vrai que si l'intention de faire ce que fait l'Eglise prévaut sur celle d'exclure la sacramentalité du geste.

91. Le P. Schillebeeckx estime même que nombre de partisans modernes de l'intention interne se montrent moins exigeants que Catharin en cette matière (*op. cit.,* p. 473).

ministration externe « sérieuse » du sacrement et intention de faire ce que fait l'Eglise sont deux choses distinctes, normalement unies, mais que la malice des hommes peut parfois dissocier. Toute l'équivoque est dans la manière de comprendre ces mots « administration externe *sérieuse* ». Quand les défenseurs de l'intention interne reprochent à leurs adversaires de se contenter d'une administration externe sérieuse des rites, ils y voient le seul accomplissement des cérémonies sans qu'aucun indice extérieur ne vienne trahir les dispositions intérieures contraires du ministre et donc l'absence chez celui-ci d'une intention vraie de faire ce que fait l'Eglise [92]. Pour leurs adversaires au contraire, « l'intention externe sérieuse implique nécessairement chez le ministre comme tel l'intention intérieure correspondante [93] ».

Mais il nous faut pousser plus avant et débusquer l'équivoque hors de ses derniers retranchements. Tenir que gestes et paroles dans le sacrement comportent un sens objectif qui appelle, de la part du ministre qui les pose consciemment, l'intention correspondante, en conclure que devant un sacrement « sérieusement » administré, on a la certitude pratique que l'intention interne nécessaire y fut présente, se servir de ces données pour calmer des consciences timorées de prêtres ou de fidèles, n'est pas pour autant adopter la position des partisans de l'intention externe authentique. Méritent seuls ce titre, à notre avis, ceux qui tiennent que la position sérieuse des rites sacramentels selon leur aspect extérieur entraîne nécessairement et par elle-même la présence dans la volonté du ministre de l'intention interne vraie de faire ce que fait l'Eglise, la seule manière pour celui-ci d'échapper à cette conséquence étant de manifester de façon sensible son désaccord intérieur avec le rite qu'il exécute [94]. En bref, les vrais défenseurs de l'intention externe doivent nier toute possibilité d'une hypocrisie interne ou simulation parfaite du sacrement [95]. Pour eux,

92. Franzelin, *Tractatus de sacramentis in genere,* la décrit comme suit : « deliberata voluntas faciendi *solum actum materialem externum* serio et graviter et composite extrinsecus, ut aspicientibus videatur conferri sacramentum... » (p. 225).

93. H. Bouessé, *L'économie sacramentaire,* p. 364.

94. Ceci ressort, nous semble-t-il, de la constatation suivante : partisans et adversaires de l'intention externe affirment chacun de leur côté la nécessité et la suffisance de l'intention générale de faire ce que fait l'Eglise. Jusqu'ici ils sont donc d'accord en fait. Mais il suffit qu'ils aient à appliquer ces principes à un cas concret, celui que nous citions en débutant, pour voir le désaccord apparaître. Nous avons donc atteint le point crucial. Or que demande le cas? D'un mot, ceci : à considérer du dehors un sacrement correctement administré, peut-on conclure à la présence chez le ministre de l'intention interne requise? Infailliblement, disent les uns. Très souvent, mais pas toujours, rétorquent les autres. Cette constatation est encore confirmée par l'examen d'un argument classique des partisans de l'intention externe : leur théorie élimine, selon eux, toute possibilité d'un doute insoluble en cette matière, ce qui n'est vrai que si de l'aspect extérieur du sacrement on peut infailliblement remonter à la présence de cette intention dont Trente a défini la nécessité.

95. P. Schanz, *Die Lehre von den heiligen Sacramenten der katholischen Kirche,* Fribourg, 1893, notait déjà « au sujet de la controverse concernant l'in-

celle-ci se détruit elle-même par sa perfection : dès là que plus aucun indice ne vient révéler au dehors l'intention contraire à celle de l'Eglise, celle-ci se voit remplacée ou au moins supplantée, bon gré mal gré, dans l'âme du ministre par l'intention de faire ce que fait l'Eglise. Comment justifier cette affirmation? On l'a essayé de plusieurs façons.

La première pourrait s'appeler celle de l'intention prévalente : la volonté du ministre était divisée entre deux intentions contradictoires : faire ou ne pas faire ce que fait l'Eglise; puisqu'il est passé à l'acte, cet acte même montre en quel sens il a résolu son conflit intérieur [96]. Le deuxième argument part du caractère visible du signe sacramentel : une intention non manifestée au dehors ne peut ni suffire à la validité du sacrement ni lui nuire [97]. La troisième raison insiste sur l'aspect social et ecclésial du geste sacramentel : « C'est au ministre du Christ que le fidèle s'adresse et non à tel individu privé avec ses vues et intentions personnelles... il est impossible au ministre agissant comme tel au nom de toute l'Eglise, dans le temps même qu'il pose l'acte commandé par le Seigneur et que sollicitent des membres de cette Eglise, membres du Seigneur en personne, de pouvoir y faire obstacle comme personne privée [98]. »

Que valent ces arguments? Du point de vue psychologique auquel se place le premier argument, la simulation, attitude heureusement fort rare, n'en est pas moins parfaitement possible. Outre qu'elle ne suppose pas nécessairement un conflit préalable d'intention chez l'intéressé, elle montre que ce conflit éventuel peut se résoudre en deux sens opposés ayant même manifestation sensible : la perfection des apparences extérieures est en effet la condition indispensable pour décevoir pleinement les victimes de la machination. Le rite sensible sérieusement exécuté n'est donc pas un signe infaillible que le conflit intérieur du ministre s'est résolu en faveur de l'intention vraie de faire ce que fait l'Eglise.

Au deuxième argument, on peut, ce semble, opposer une simple fin de non-recevoir. S'il est requis des éléments constitutifs du signe sacramentel qu'ils tombent par quelque côté sous les sens [99], la parité ne vaut pas pour les éléments qui peuvent nuire à sa validité. Pour que l'on ne nous accuse point de commettre une pétition de principe,

---

tention interne et l'intention externe, qu'elle tend, en dernière analyse, à savoir si une administration faite avec une hypocrisie interne est encore valide » (Bartmann, *Précis de Théologie Dogmatique,* 4e édition, Mulhouse, 1941, t. II, p. 259).

96. Cfr l'exposé de cet argument par Farvacques, ci-dessus, note 25.

97. C'est un des arguments de Catharin, cfr ci-dessus, note 39.

98. H. Bouessé, *L'économie sacramentaire,* p. 366 et 360.

99. C'est pourquoi, dans la conception thomiste de la Pénitence, la matière prochaine en est constituée par les dispositions du pénitent « quatenus sensibiliter manifestantur ».

prenons nos exemples dans un domaine qui ne soit point celui de l'intention. La matière valide de la consécration du calice est du vin provenant de la vigne [100]; une imitation chimique parfaite, et donc indiscernable comme imitation [101], n'en constituerait pas moins une matière invalide: de même la matière de l'Onction des Infirmes est l'huile d'olives légitimement bénite [102]; que, pour n'importe quelle cause, celle-ci soit remplacée dans l'ampoule par de l'huile non bénite, le sacrement administré avec cette matière, que rien de sensible ne distingue de l'huile bénite, n'en sera pas moins invalide; que des hosties non consacrées soient introduites dans un ciboire consacré [103], aucun indice sensible ne permettra plus de les distinguer des autres; ceux qui recevront ces hosties n'auront néanmoins pas reçu le *sacrement* d'Eucharistie [104].

Que dire du troisième argument, sinon qu'il suppose gratuitement ce qu'il devrait prouver? L'Eglise en effet demande à son ministre une intention vraie de faire ce qu'elle fait. Cette intention, le simulateur ne l'a en rien : ce qu'il veut, ce n'est pas la réalité voulue par l'Eglise, c'est quelque chose qui y ressemble si parfaitement du dehors que tout le monde s'y trompe [105]. Contexte, circonstances, appel des fidèles à son rôle sacerdotal, caractère ministériel, grâce du Christ

---

100. « Quod vinum debeat esse « de vite » est determinatio practice certa. » Lercher, *Institutiones Theologiae dogmaticae*, 3e édition, Vienne, 1948, IV, 2, pars prior, n. 397, p. 323.

101. En effet les chimistes chargés de déceler la fraude ne la découvrent que parce que l'imitation est déficiente en quelque point.

102. Lercher, *op. cit.*, pars posterior, p. 244, n° 650, déclare la nécessité de cette bénédiction théologiquement certaine.

103. Si les deux hypothèses précédentes ne sortiront peut-être jamais du domaine des pures possibilités, il n'en va pas de même de celle-ci : elle se base sur un fait concret : un sacristain un peu simple d'esprit avait pris l'habitude de vérifier lui-même le ciboire du maître-autel et de le remplir chaque fois que celui-ci était à peu près vide; il fallut tout un temps avant que son manège ne soit découvert.

104. Autre chose est de savoir si ces fidèles ont été de la sorte privés de la grâce; avec des nuances dans l'explication, les théologiens tiennent qu'en pareil cas l'on reçoit néanmoins celle-ci. Mais notre problème est de savoir si en pareil cas le sacrement, comme sacrement, est ou non valide.

105. Aussi son cas diffère-t-il profondément de celui du ministre qui veut abuser d'un sacrement. Le prêtre indigne qui consacrerait des hosties pour pouvoir les profaner aurait néanmoins l'intention, dans son geste consécratoire, de faire ce que fait l'Eglise, à savoir opérer la transsubstantiation, bien qu'il la rechercherait pour un but qui n'est certes point celui de l'Eglise. Au contraire, le simulateur veut décevoir sa victime en lui faisant croire qu'il lui administre un sacrement valide, tel cet évêque dont on rapporte que, par haine de certains religieux, il s'offrit à les ordonner afin de les priver par là du sacerdoce. Mise en termes techniques, la différence d'attitude intérieure dans ces deux cas se formulerait comme suit : le profanateur de l'Eucharistie a réellement l'*intentio operis* conforme à celle de l'Eglise, bien qu'il la subordonne à une *intentio operantis* perverse; au contraire, le simulateur est incapable d'avoir cette *intentio operis* correcte, car elle contredit formellement son *intentio operantis*, qui lui impose donc une *intentio operis* opposée à celle que demande de lui l'Eglise (pour décevoir sa victime, ce qui est son but, le moyen nécessaire est de vouloir un sacrement invalide mais parfaitement imité).

ont beau le solliciter en sens contraire, sa volonté reste fixée dans le refus de faire ce que fait l'Eglise : attitude diabolique certes, mais attitude parfaitement possible, et dans laquelle la perfection du rite extérieur est parfaitement séparée de toute volonté de faire ce que fait l'Eglise.

Conclusion.

Dans ces conditions, celle-ci a donc eu raison de condamner — et, nous pensons l'avoir montré, pour des motifs avant tout doctrinaux — la théorie de l'intention externe. Elle implique en effet une contradiction latente : on y affirme d'une part la nécessité de l'intention vraie de faire ce que fait l'Eglise; de l'autre, on déduit la présence infaillible de cette intention d'indices extérieurs qui ne présentent point ce degré de certitude. Dans le cas-limite de la simulation, d'ailleurs si volontiers étudié par les partisans de cette opinion, leur théorie les amène bon gré mal gré à conclure à la validité de gestes sacramentels invalides par défaut d'intention.

Ceci dit, nous accorderons volontiers que nombre de ceux qui se déclarèrent partisans de l'intention externe n'ont sans doute jamais voulu dire autre chose que ce que tenaient les défenseurs modérés de l'intention interne [106]. Ajoutons encore ceci : non seulement il y eut sans doute (nous n'avons guère poussé nos recherches de ce côté) des exagérations dans le camp des partisans de l'intention interne, non seulement il y eut chez eux pas mal d'incompréhension de l'adversaire et beaucoup de simplifications assez injustes de ses positions [107], mais encore on doit reconnaître que les partisans de l'intention externe ont souvent mieux mis en lumière certains autres aspects importants, trop laissés dans l'ombre par ailleurs, et notamment l'aspect social et ecclésial des sacrements, gestes du Christ dans et par son Eglise. Il eût fallu tenir à la fois l'un et l'autre et les unir en une synthèse supérieure.

L. Renwart, S. J.

---

106. Qu'il convienne néanmoins d'abandonner la manière de parler des partisans même modérés de l'intention externe, nous semble ressortir du fait que cette théorie, prise en rigueur de termes, conduit aux conséquences fausses que nous avons indiquées.

107. Sans nier tout ce que ces simplifications pouvaient avoir de blessant pour leurs victimes, il faut néanmoins rendre aux défenseurs de l'intention interne cette justice que leur faute consista moins à accuser à tort leurs adversaires de se contenter d'une exécution matérielle « sérieuse » des rites sacramentels qu'à ne pas montrer que, nonobstant leurs déclarations formelles en sens contraire, les partisans de l'intention externe se contentaient en fait, à la limite, de cette pure exécution matérielle « sérieuse ».

L'Amérique latine a besoin de prêtres

Lorsqu'en mars 1952, Eugenio Pellegrino publia, dans *L'Osservatore Romano,* sa série d'articles sur le catholicisme de l'Amérique latine, il se plaçait dans la ligne de nombreuses publications tendant à attirer l'attention du monde catholique, sur les graves problèmes posés par la pénurie de prêtres en Amérique latine [1]. Nous-même, en juillet 1953, dans cette même revue [2], nous avons publié un aperçu sur cet urgent problème et, depuis lors, plusieurs publications européennes ont fait écho à cet « appel de l'Amérique latine ». Mais l'article de Pellegrino suscita aussi de violentes critiques. Les auteurs de ces dernières regrettèrent la publication de ce qu'ils ont appelé « le scandale de 100 millions de baptisés sans assistance religieuse ».

Pourtant fermer les yeux à la maladie n'est pas un remède, et il en faut un. Celui-ci ne peut pas venir de l'Amérique latine seule. Elle a besoin d'une aide extérieure qui lui permette de réagir sainement. Une transfusion de sang s'impose pour l'exsangue. Les prêtres sont là-bas si peu nombreux, que la partie de la population qu'ils parviennent à toucher par leur action pastorale, ne peut point donner un nombre suffisant de vocations. Le continent latino-américain a tellement besoin de prêtres, de milliers de prêtres, que des efforts isolés ou à petite échelle ne sauraient suffire à combler pour longtemps la dénivellation qui se creuse entre l'accroissement démographique général et celui du clergé. Il faut que le mal soit connu par tous ceux qu'anime un vrai sens de la catholicité de l'Eglise. Il le faut, afin que tous nous tentions, selon la mesure de nos forces, d'y porter remède.

C'est pourquoi nous nous décidons aujourd'hui à publier cette nouvelle étude.

Pour résumer la situation que notre article précédent traçait à grands traits, il suffira de reproduire ici, corrigés et mis au point à l'aide de statistiques plus récentes, les tableaux qui étaient à la base de notre travail [3]. Nos lecteurs trouveront ces tableaux p. 824-825.

---

1. Voyez, par exemple, le numéro spécial de *Paréntesis,* publié en 1950 par les élèves du Collège Pio Latino Americano, à Rome; ou l'article de Mgr Mario Ginetti, de la Sacrée Congrégation des Séminaires, dans le *Recrutement Sacerdotal* d'octobre 1950, repris par *La Documentation Catholique* du 9 mars 1952.

2. *L'appel de l'Amérique latine,* p. 617 s.

3. Il est difficile, pour ne pas dire impossible, de présenter à nos lecteurs un tableau statistique exact. La sociologie religieuse, dans beaucoup de pays latino-américains, est encore au berceau ou n'existe pas. Le meilleur document que l'on possède, pour des travaux comme le nôtre, est l'*Annuario Pontificio,* publié chaque année à la Cité du Vatican avec les rapports fournis l'année précédente par les évêques du monde entier, et où plusieurs diocèses — notamment ceux

Quand on étudie de près la répartition relative des catholiques et du clergé dans le monde, on est immédiatement frappé par le déséquilibre de cette répartition suivant les pays. Au premier coup d'œil, on remarque combien l'Amérique latine est défavorisée. Voici quelques chiffres :

	Catholiques	Prêtres	Pourcentage		Catholiques par prêtre
			Prêtres	Catholiques	
Europe	224.256.170	252.570	66,2	48,3	888
Asie	29.220.549	21.607	5,7	6,3	1.352
Afrique	17.144.621	11.789	3,1	3,7	1.454
Océanie	2.398.927	4.144	1,1	0,5	579
Amérique du Nord	63.921.146	64.861	17,0	13,8	985
Am. du Sud et C.	127.267.740	26.440	6,9	27,4	4.813
Totaux :	464.209.153	381.411	100,0 %	100,0 %	1.217

En détachant l'Amérique latine, nous avons les chiffres suivants :

Amérique latine	152.613.443	31.894	8,4	32,9	4.785
Reste du monde	311.595.710	349.517	91,6	67,1	788
	464.209.153	381.411	100,0 %	100,0 %	1.217

Il est donc évident que l'Amérique latine manque de prêtres et qu'une meilleure distribution du clergé s'impose à la conscience catholique [4]. Cet immense continent, aujourd'hui, après quatre siècles

---

des pays communistes — figurent sans aucune donnée. De plus, quand il s'agit du nombre d'habitants et de catholiques, en général les données sont approximatives et non le fruit de statistiques rigoureusement établies. Néanmoins, elles traduisent la réalité avec assez d'approximation pour que nous puissions avoir une idée.

Une dernière remarque s'impose : l'*Annuario Pontificio* dénombre, parmi les catholiques, les baptisés qui se proclament tels, même s'ils réduisent au minimum leurs pratiques religieuses. Inutile de dire que le nombre des pratiquants est bien moindre.

Les statistiques, que nous allons citer, ont été élaborées à partir de l'*Annuario Pontificio* de 1955.

4. Le principe d'une meilleure répartition du clergé, en fonction des besoins des fidèles, a été nettement énoncé par S.S. Pie XII et par la Sacrée Congrégation Consistoriale. Cette dernière, se faisant l'interprète de la sollicitude du Saint-Père, envoya aux évêques d'Italie une circulaire en leur réclamant leur bienveillante attention sur le besoin qu'ont beaucoup de diocèses, de recevoir l'aide de prêtres venant d'ailleurs. Voici quelques phrases suggestives de cette circulaire datée du 24 octobre 1951 : « Il est digne de toute louange le zèle et l'empressement de chaque Ordinaire pour fournir un clergé bien préparé aux paroisses, aux maisons d'éducation, aux associations catholiques. Mais on ne doit pas oublier que, tandis qu'il existe des diocèses fort bien pourvus, où de nombreux prêtres se voient destinés à des tâches d'enseignement, d'organisation que pourraient remplir honnêtement des laïcs sérieux, d'autres diocèses ont un clergé absolument insuffisant ». Puis, la circulaire rappelle comment le 14 octobre 1951, dans son discours aux membres du Congrès mondial de l'apostolat des laïques à Rome, le Saint-Père a souligné que le clergé n'a pas augmenté en proportion des nécessités de l'Eglise : Aujourd'hui, ajoutait-il, « le clergé a besoin de se réserver avant tout pour l'exercice de son ministère proprement sacer-

Nations	Superficie	Paroisses	Population		Prêtres	Proportions par prêtre			Proportions par paroisse		
			Habitants	Catholiques		Cath.	Hab.	Km²	Cath.	Hab.	Km²
Possess.	499.540	252	4.196.221	1.382.386	685	2.018	6.125	729	5.486	16.651	1.982
Uruguay	175.062	145	2.385.000	1.816.000	740	2.454	3.222	236	12.524	16.448	1.207
Chili	772.167	566	6.210.930	5.682.010	1.819	3.123	3.414	424	10.038	10.973	1.364
Colombie	1.231.199	1.195	12.054.130	11.853.061	3.586	3.305	3.361	343	9.919	10.086	1.030
Equateur	331.101	458	3.868.827	3.642.219	1.072	3.387	3.608	309	7.952	8.447	722
Argentine	2.738.595	1.024	18.669.804	16.651.420	4.370	3.810	4.272	627	16.251	18.250	2.684
C. Rica	51.618	86	914.237	865.751	219	3.953	4.174	235	10.066	10.630	600
Mexique	2.001.692	1.932	25.986.772	25.345.703	2.886	4.646	4.766	367	13.118	13.450	1.036
Bolivie	1.184.155	346	3.144.225	3.043.655	612	4.901	5.137	1.934	8.790	9.084	3.422
Panama	79.216	75	802.350	698.200	142	4.915	5.650	557	9.309	10.684	1.056
Nicarag.	140.765	85	1.071.716	1.004.680	198	5.074	5.412	710	11.819	12.608	1.656
Vénézuéla	1.125.815	517	6.000.786	5.369.284	1.052	5.103	5.704	1.070	10.385	11.607	2.177
Pérou	1.426.198	821	8.632.951	8.300.896	1.542	5.383	5.598	924	10.110	10.515	1.737
Paraguay	461.849	145	1.619.000	1.550.000	266	5.827	6.086	1.736	10.689	11.165	3.185
Brésil	9.037.982	3.451	53.039.953	47.116.601	8.019	5.876	6.014	1.127	13.654	15.369	2.618
Haïti	31.675	139	3.243.000	2.363.271	378	6.252	8.632	83	17.001	23.330	227
P. Rico	4.880	107	2.184.897	2.060.000	322	6.397	6.785	15	19.252	20.419	45
Cuba	114.673	192	5.921.079	5.460.000	670	8.149	8.837	186	28.437	30.838	597
Salvador	36.086	115	2.005.239	1.996.210	241	8.233	8.320	149	17.357	17.419	313
R. Domin.	48.278	69	2.159.436	2.135.224	190	11.238	11.365	254	30.945	31.296	699
Honduras	166.401	75	1.512.863	1.472.342	125	11.779	12.102	1.331	19.632	20.171	2.218
Guatémala	107.703	132	2.849.121	2.804.530	192	14.606	14.844	560	21.246	21.584	815
Total	21.766.651	11.927	168.472.527	152.613.443	31.894	4.785	5.281	682	12.795	14.122	1.824
Portugal				7.963.451	5.014	1.588					
France				35.615.714	49.002	727					
Espagne				29.158.813	30.637	952					
Belgique				8.108.650	15.311	528					
Irlande				3.265.978	5.358	609					
Italie				44.858.327	61.090	734					

NATIONS	Prêtres					Grands Séminaristes			Vocations Religieuses				Enseignement Catholique	
	Diocésains	Religieux	Total	% Diocés.	% Relig.	Total	% par rapport du clergé		Religieux	Religieuses	Total des Religieux	Maisons religieuses	Etablissements	Elèves
							Dioc.	Total						
Poss.	106	579	685	15,5	84,5	57	53,8	8,3	624	1.855	2.479	237	503	123.879
Urug.	178	562	740	24,0	76,0	60	33,7	8,1	708	1.480	2.188	264	165	43.303
Chili	759	1.060	1.819	41,7	58,3	273	36,0	15,0	1.753	4.156	5.909	732	924	249.100
Colom.	1.946	1.640	3.586	54,3	45,7	864	44,3	24,1	2.750	11.236	13.986	1.297	3.124	258.972
Equat.	502	570	1.072	46,8	53,2	139	27,7	13,0	788	1.777	2.565	361	382	66.870
Arg.	2.048	2.322	4.370	46,9	53,1	680	33,2	15,6	3.908	13.430	17.338	1.716	986	267.788
C. Ric.	123	96	219	56,2	43,8	36	29,3	16,4	115	316	431	56	35	7.017
Mexiq.	4.263	1.191	5.454	78,2	21,8	2.886	60,5	52,9	1.784	11.825	13.609	1.434	1.899	318.811
Boliv.	207	405	612	33,8	66,2	55	26,6	9,0	442	920	1.362	135	170	27.874
Panam.	38	104	142	26,8	73,2	15	39,5	10,6	137	263	400	37	28	6.997
Nicar.	97	101	198	49,0	51,0	8	8,3	4,0	96	393	489	61	70	12.879
Vénéz.	483	569	1.052	45,9	54,1	107	22,2	10,2	812	1.671	2.483	372	337	67.198
Pérou	699	843	1.542	45,3	54,7	190	27,2	12,3	1.302	1.904	3.206	409	327	102.664
Parag.	124	142	266	46,6	53,4	67	54,0	25,2	171	392	563	90	97	20.256
Brésil	3.351	4.668	8.019	41,8	58,2	1.411	42,1	17,6	7.497	21.314	28.811	3.314	3.102	506.128
Haïti	220	158	378	58,2	41,8	56	25,5	14,8	244	546	790	139	451	56.447
P. Ric.	66	256	322	20,5	79,5	23	35,7	7,1	265	760	1.025	138	65	23.940
Cuba	213	457	670	31,8	68,2	49	23,0	7,3	912	2.331	3.243	308	261	61.202
Salv.	123	118	241	51,0	49,0	47	38,2	19,5	259	437	696	77	71	15.531
R. Dom.	47	143	190	24,7	75,3	44	93,6	23,2	216	328	544	84	45	10.044
Hond.	47	78	125	37,6	62,4	16	34,1	12,8	87	134	221	39	23	3.387
Guat.	70	122	192	36,5	63,5	39	55,7	20,3	113	163	276	27	46	14.227
Total	15.710	16.184	31.894	49,3	50,7	7.122	45,3	22,3	24.983	77.631	102.614	11.327	13.111	2.264.514

de christianisme, ne compte qu'un prêtre pour 4.785 catholiques. C'est-à-dire, proportionnellement 6 fois moins que dans tout le reste du monde. 32,9 % des catholiques du monde entier sont desservis par 8,4 % seulement du total des prêtres. Pour deux tiers des catholiques du monde, la presque totalité des prêtres ; pour un tiers, moins du douzième seulement des prêtres [5]. Et encore, cette proportion moyenne est trompeuse : en réalité, la moyenne est beaucoup plus basse dans la plupart des pays latino-américains. Le taux passe de 2.454 et 3.123 catholiques pour un prêtre en Uruguay et au Chili, à 14.606 au Guatémala. La proportion est encore bien plus basse pour ne pas dire catastrophique en certains diocèses [6], et pire encore en certaines paroisses.

Si nous prenons comme base de notre étude les paroisses, qui reflètent plus exactement la réalité pastorale, il nous faudra conclure que le chiffre de 4.785 catholiques pour un prêtre est une moyenne fort inexacte. En effet, le nombre moyen de fidèles réunis par paroisse est de 12.795, variant de 7.952 catholiques par paroisse en Equateur, jusqu'à 30.945 dans la République Dominicaine. — Les résultats sont tout aussi lamentables si on considère la moyenne des prêtres par kilomètre carré ; un prêtre pour 682 km². Quant aux paroisses, chacune recouvre en moyenne 1.824 km² [7]. Et là encore, il faudrait faire des corrections en considérant la différence de superficie entre les paroisses de ville et celles de la campagne...

Prenons une paroisse moyenne type. Soit au Honduras. En dehors de la côte nord du pays, la population vit disséminée à la campagne, dans de petits hameaux séparés entre eux par de longues distances

---

dotal, où personne ne peut le suppléer » (*La Documentation Catholique*, 2 décembre 1951, col. 1499). Et la circulaire continue : « Pour une meilleure distribution du clergé mieux proportionnée aux nécessités des âmes, qu'il me soit permis de faire remarquer que, étant donné les progrès et le développement des communications routières et des moyens de transport, il ne semble plus nécessaire, sauf cas particuliers, de voir des petites localités de cent ou deux cents habitants ayant un prêtre à eux, tandis qu'il y a des régions ne comptant qu'un prêtre par 20 ou même par 30 mille catholiques, éparpillés sur un territoire aussi étendu qu'un diocèse ». Et plus bas : « Les religieux donnent certainement une aide puissante : mais ils ne sont pas assez nombreux. Tout en ayant recours à leur ministère, il n'est pas possible d'aller au-devant de toutes ces nécessités, sans l'aide de nombreux prêtres du clergé séculier » (*Acta Apostolicae Sedis*, 30 mars 1952, p. 231).

5. Voyez le graphique ci-contre, p. 827.

6. Nous avons compté une trentaine de diocèses ayant plus de 15.000 catholiques par prêtre, pour quelques-uns même le double de ce chiffre ; par exemple, Caetité, au Brésil, a 31.000 catholiques par prêtre ; et les diocèses de Sololá et Vera Paz, au Guatémala, ont respectivement 33.791 et 34.154 catholiques par prêtre. Quand on songe par exemple au diocèse de Victoria en Espagne, où il y a 597 prêtres pour quelque 109.000 catholiques, soit un prêtre pour 172 catholiques ; et tant d'autres qui ne dépassent guère les 200 ou les 300 catholiques par prêtre, on voit clairement combien l'Amérique latine est comparativement défavorisée.

7. La moyenne en Belgique ne dépasse guère les 8,1 par paroisse...

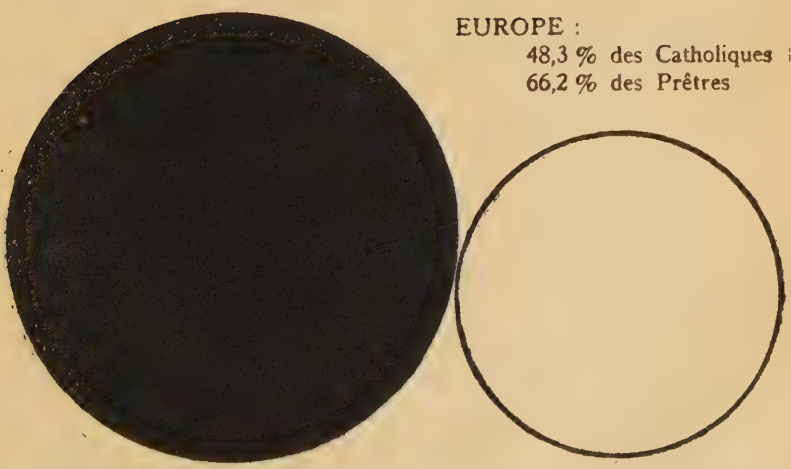
OCEANIE : 0,5 % des Catholiques du monde entier
1,1 % des Prêtres

AFRIQUE : 3,7 % des Catholiques
3,1 % des Prêtres

ASIE : 6,3 % des Catholiques
5,7 % des Prêtres

ETATS-UNIS ET CANADA :
8,3 % des Catholiques
15,6 % des Prêtres

AMERIQUE LATINE :
32,9 % des Catholiques
8,4 % des Prêtres



EUROPE :
48,3 % des Catholiques
66,2 % des Prêtres

Répartition du clergé (en noir) et des catholiques (en blanc) dans le monde.
Remarquez comment les proportions sont renversées pour l'Amérique latine.

qu'accroît encore la difficulté des moyens de communication. L'archidiocèse de Tegucigalpa compte 41 paroisses, ce qui fait une moyenne de 18.840 fidèles et 1.879 km² par paroisse. Mais, de ces 18.840 catholiques, seulement 5 ou 6 mille vivent dans le village — donc proches du curé —; les autres, 12 ou 13 mille, se trouvent éparpillés à plusieurs kilomètres de distance, parmi les montagnes et ravins, que le curé doit parcourir généralement à cheval. De plus, des 41 paroisses de l'archidiocèse, 8 sont sans prêtre, et doivent être desservies par le curé voisin, qui se voit ainsi chargé de 18.840 âmes et de 1.879 km² supplémentaires. De ce fait, ce curé aura la charge d'une paroisse aussi étendue que le diocèse de Tournai en Belgique, ou celui d'Annecy en France, et comptera autant de catholiques que le diocèse de Tarentaise en France.

Telle est dans sa crudité extrême le mal dont souffrent plus ou moins gravement un tiers des catholiques du monde entier. Situation tragique dont la hiérarchie ecclésiastique est consciente. Le souci paternel du Souverain Pontife s'est manifesté à plusieurs reprises déjà. Les évêques des diocèses plus riches en vocations ont favorisé et favorisent encore les œuvres qui ont pour but de porter secours à ces régions si démunies de prêtres [8].

*
* *

Quelles sont donc les raisons profondes de l'état actuel de l'Eglise en Amérique latine?

Prétendre signaler dans un bref article les différentes causes de la pénurie de prêtres dans le continent latino-américain, est tâche impossible. Elles ne sont pas les mêmes partout, ni n'ont partout la même gravité. Il faut se méfier des généralisations qui nous conduiraient à une vue trop sommaire des choses [9]. De cette grave situation,

8. Mentionnons avec reconnaissance l'Œuvre de Coopération Sacerdotale Hispano-Américaine, à Madrid (laquelle en quatre ans a envoyé quelque 120 prêtres en Amérique latine), et le Collège pour l'Amérique latine, à Louvain (ouvert il y a quelques mois en dépendance de l'Université catholique de Louvain, et dont les 3 premiers prêtres ont déjà quitté la Belgique : 2 pour la Bolivie et un pour le Brésil).

9. Ce faisant, nous jugerions ces graves problèmes religieux avec une légèreté semblable, disons-le franchement, à la désinvolture de certains européens qui jugent des événements de ces pays lointains à travers les seules informations de leurs journaux. Il est curieux de constater comment elle frappe l'attention (et même la susceptibilité...) des latino-américains, le manque d'information objective dont souffrent en général les européens. La revue *Latinoamérica*, de mai 1955, dans un article signé par Ozanam de Andrade, écrivait : « En général, les pays de l'Amérique latine n'attirent l'attention de la presse européenne qu'à l'occasion d'un accident d'aviation, d'une sensationnelle victoire ou défaite sportive, ou d'un revirement de la situation politique. Tout autre événement, soit culturel (comme la réalisation d'un congrès scientifique), soit religieux, y trouve au maximum deux ou trois lignes. Les événements politiques

les causes anciennes sont seules plus ou moins générales : nous parlerons donc de celles-ci, sans trop de précisions. Les causes ou motifs prochains du mal que nous étudions, varient beaucoup d'un pays à l'autre, voire d'une région à une autre du même pays : nous prions donc nos lecteurs de ne pas nous attribuer des généralisations qui sont loin de notre pensée.

*
* *

L'Eglise arriva au nouveau monde avec les conquérants espagnols : la conquête, pour un espagnol de l'époque, était associée à l'idée de croisade. Il s'agissait d'une extension de la terre de chrétienté et pas seulement d'une expédition militaire ou d'un simple agrandissement des territoires de la couronne. Malgré l'idée du lucre et la soif d'or qui bien vite s'y mêlèrent, la conquête des Amériques a été une guerre religieuse. Le souci primordial des Rois d'Espagne était d'implanter l'Eglise parmi les nouveaux peuples conquis. L'œuvre civilisatrice et l'Evangile marchèrent donc de pair [10].

Un exemple entre mille : à Gand, sur la façade du Palais de Justice (Nederkouter), une plaque commémore le souvenir du Fr. Peter Vander Moere. Avec les Pères Jan Van Dak et Van Auwera, il faisait partie de la première expédition qui partit du couvent St. François, de Gand, pour le Mexique. Dans ce pays, où Moere arriva en 1523, il fut le premier éducateur des indiens. Pendant 40 ans il dirigea la première école de la Nouvelle-Espagne, fondée par lui-même, où l'on a compté jusqu'à mille élèves. Son influence fut immense. Montujar disait : « Ce n'est pas moi l'Archevêque du Mexique ; c'est Fr. Pierre de Gand ». Il est vénéré par tout le Mexique, et même les gouvernements les plus anticléricaux lui ont rendu hommage ; sa statue fait partie du monument élevé à la gloire de Colomb au Paseo de la Reforma.

Ce premier élan de l'évangélisation se continua pendant des siècles. Sainte Rose de Lima, saint Martin de Porres et saint Toribie de Mor-

---

trouvent, en général, une plus grande attention. Mais dans ce domaine, nous constatons parfois une incompréhension irritante qui oscille entre l'ingénuité et la superficialité des jugements, et l'assurance méprisante de celui qui, dans une colonne du journal, jette un coup d'œil rétrospectif sur le passé, confronte le présent, et prophétise sur les perspectives d'avenir. C'est l'erreur de nombreux analystes qui négligent la complexité des situations sociales et de l'évolution historique de nos pays ». Histoire, géographie, économie, démographie et même division politique du continent latino-américain, pour l'européen de culture moyenne, appartiennent au domaine des choses ignorées. Combien de fois, par exemple, l'auteur de ces lignes écouta ce compliment à son adresse : « Vous n'avez pas le type sud-américain... » ; et dans la pensée de ceux qui parlaient ainsi, le « type sud-américain » comporte un teint sombre d'indien...

10. Missionnaires espagnols, portugais, italiens, flamands, allemands... s'inscrivent sur les listes établies par le savant argentin Guillaume Fourlong, S. J., à propos de l'Eglise sud-américaine aux temps de la colonie.

govrejo au Pérou; saint Pierre Claver en Colombie, les bienheureux Roch González de Santa Cruz et ses compagnons martyrs au Paraguay, les Pères Anchieta et Nóbrega au Brésil, sainte Marie-Anne de Jésus Parédes à l'Equateur, saint François Solano en Argentine, les martyrs d'Elicura au Chili, et tant d'autres, en sont les témoins. L'Inca Garcilaso [11], Sœur Jeanne-Agnès de la Croix [12], Alonso Ovalle et les Pères Rosales et Molina [13], le Père Sánchez Labrador [14], les peintres de l'école Cusquegne, etc., peuvent prendre rang parmi d'autres, dans cette pléiade des témoins de la civilisation chrétienne d'Amérique latine.

1. *Expulsion des jésuites.*

L'expulsion de ces religieux, dont un historien protestant [15] écrivit qu'ils ne firent pas un pas en Amérique sans y imprimer la trace de leur héroïsme, fut le commencement historique de la tragédie qui s'abattit sur ce qui était jusque-là la florissante Eglise du nouveau monde. En voici quelques preuves :

Plus de 400 jésuites exerçaient leur ministère apostolique parmi les 400.000 habitants que comptait le Chili, au moment de l'expulsion (ce qui fait un jésuite pour 1.000 habitants). Aujourd'hui, après 3 siècles d'efforts, la blessure infligée au catholicisme chilien reste ouverte : il n'y a qu'un prêtre — séculier ou religieux — pour 3.414 habitants.

Au Mexique, 300 jésuites avaient à leur charge 22 collèges, 19 écoles et 10 séminaires. En outre, 100 jésuites travaillaient dans les missions du N.O. du pays, parmi les indiens. Il n'était pas facile de les remplacer. On essaya de s'arranger avec les prêtres qui restaient en Nouvelle-Espagne. On sauva en partie les missions du N.O. mais en affaiblissant les autres missions. Pourtant rien ne put être fait pour l'enseignement : les 10 séminaires, après une brève existence languissante, finirent par disparaître; les 22 collèges et 19 écoles — d'où sortaient de nombreuses vocations — furent réduits à cinq.

La brousse a donc vaincu et s'est appropriée de glorieuses ruines, témoins silencieux des réductions du Paraguay. Du début du XVI• siècle jusqu'à 1767, les jésuites travaillèrent sans relâche à la conversion des indiens du Paraguay. Ils groupèrent les indiens guaranis

11. Un grand renom dans la littérature américaine. Fils d'un capitaine de la plus haute aristocratie espagnole, marié avec une princesse quéchua (Pérou).

12. Mexicaine, un des noms les plus marquants de la littérature espagnole baroque et mystique de son temps.

13. Chiliens, appartenant à une des écoles plus représentatives de la littérature d'Amérique.

14. Précurseur des sciences naturelles en Argentine.

15. A. de Witt, *Outlines of Missionary History*, New-York, 1912, p. 223, cité par A. Palmieri dans son article *Argentine*, du *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, vol. IV, col. 45.

en 30 colonies, en fondèrent 27 autres parmi les mocobis, abipones, omoampas, pasaines, lules, calchaquis et guaycurus. Au moment de l'expulsion, il y avait plus de 176.000 âmes, soit presque la moitié de la population civilisée vivant alors dans ces régions. Le départ des jésuites fut la ruine des colonies indigènes ; les indiens restèrent sans guides ni maîtres ; les guaranis reprirent leur vie nomade et disparurent petit à petit : en 1848 il n'en restait plus que 300 au Brésil et 5.000 au Paraguay.

Un seul collège, celui de San Carlos, à Lima, put être réouvert à la place des 11 collèges que les jésuites avaient fondé au Pérou. Dans ce pays, les missions que dirigeaient les Pères de la Compagnie furent prises en charge, pour la plupart, par le clergé séculier. Mais plusieurs de ces prêtres ne rejoignirent les réductions qu'illusionnés par les fables courant sur la richesse des jésuites ; et peu à peu, désappointés au contact de la dure réalité, ils les délaissèrent.

L'Eglise latino-américaine dut lutter péniblement pour se relever du dictat de Charles III et de Joseph I^er^. La nature elle-même entravait son action : immensité du continent, régions coupées par des ravins ou séparées par des cordillères géantes, des canyons, des fleuves ; climat tropical et débilitant dans la partie la plus riche et plus vaste du continent ; en tout cela, rien de bien propice à la race blanche...

2. *Les guerres d'indépendance.*

L'assimilation religieuse n'était pas terminée quand commença de monter la sève — peut-être prématurée — de l'émancipation sud-américaine. A l'heure de l'indépendance, la population se partageait nettement en deux groupes : les chrétiens, bien formés et de vie vraiment chrétienne, et les païens, car l'influence missionnaire n'avait pas encore touché beaucoup de peuplades indigènes. Sur ces entrefaites, la guerre éclate et se prolonge des années durant, avec son cortège de ruines matérielles et spirituelles. Plusieurs évêques, ou désertèrent leurs diocèses de concert avec les autorités espagnoles afin de ne pas mécontenter le Roi, ou furent chassés comme régaliens par les nouvelles autorités locales [16]. Pendant plus d'une décade, la désorganisation et la confusion des idées sont partout. Par ailleurs, le jeune clergé indigène prend une part active au mouvement de libération. Beaucoup abandonnent leurs ouailles ou font cause commune avec eux en prenant les armes contre le gouvernement royal. Au Mexique, plus de 100 prêtres se firent chefs des bataillons indépendants. En Argentine, 17 prêtres sont dans l'Assemblée de mai 1810

16. *Latinoamérica*, mai 1954 : J. M. de Romaña, S. J., *Así es la cuestión* ; et R. Vargas Ugarte, S. J., *El Episcopado en los tiempos de la emancipación sudamericana*, Buenos-Ayres, 1945.

qui constitua le premier gouvernement national; 15 des 33 députés du premier Parlement (1812) étaient des prêtres; 16 des 29 membres du Congrès de Tucumán qui signèrent l'acte d'indépendance étaient des prêtres. D'autres membres du clergé défendirent la cause de la liberté avec la plume. Mais certains, dans l'ardeur de la lutte, s'imprégnèrent d'encyclopédisme : ainsi, Camile Enriquez, fondateur du premier journal indépendant au Chili, et Fray Mamerto Esquiú en Argentine.

Les troubles guerriers et la désorganisation des séminaires entraînèrent une chute vertigineuse dans le nombre des vocations. Ajoutons encore l'appauvrissement de l'Eglise, qui l'obligea à supprimer bien des œuvres : les deux factions en lutte, espagnols et patriotes, sommèrent l'Eglise d'avoir à livrer ses biens pour les besoins de la guerre. Enfin, chez des peuples appauvris par la lutte, l'expulsion ou la fuite des capitaux espagnols, tout se coalisait pour empêcher l'Eglise de maintenir les trop rares séminaires qu'on avait pu sauver du naufrage.

3. *Les Bulles de Patronat.*

Ce fut à ce moment que vint s'ajouter une autre difficulté pour l'Eglise d'Amérique latine. Les Bulles pontificales de Patronat, qui garantissaient les droits de conquête de l'Espagne [17], devinrent alors conjointement avec les idées libérales et le mouvement de l'encyclopédisme dont beaucoup de patriotes étaient imprégnés, le plus menaçant écueil pour l'Eglise. Car d'une part, les menées de la Cour d'Espagne entravaient le pourvoi des sièges vacants. D'autre part, les nouveaux gouvernements des anciennes colonies prétendirent s'adjuger, en tant qu'héritiers, les droits de l'Espagne à la nomination des évêques. C'est ainsi que, par exemple, en 1830, des 10 diocèses que comptait la Nouvelle-Espagne (Mexique), deux seulement avaient un évêque. Ce n'est qu'après une vacance de 20 ans, en 1834, que le siège de Buenos-Ayres fut pourvu, grâce à l'arrivée au pouvoir d'un homme qui pourtant allait devenir par la suite un dictateur et un farouche adversaire de l'Eglise : Don Juan Manuel de Rosas. Au Pérou, il fallut attendre jusqu'en 1829, pour que Léon XII puisse nommer le premier évêque d'après la révolution.

Tragique interrègne! Au moment où les Républiques naissantes se structuraient, l'Eglise était affaiblie, sans relations avec la Métropole ou avec le Saint-Siège, ignorant quelle ligne elle devait suivre. Et face à cette carence, l'isolement des noyaux de la population par des distances énormes, des montagnes, des fleuves, la forêt sauvage...

---

17. Bulle *Inter Cetera*, d'Alexandre VI (4 mai 1493), et *Universalis Ecclesia*, de Jules II (28 juillet 1508), qui autorisaient les rois d'Espagne à présenter des candidats pour les sièges épiscopaux de l'Amérique latine.

Un équilibre a été brisé : auparavant, la population civilisée croissait auprès de l'Eglise ; dorénavant, l'assimilation soit des indigènes, soit des immigrants, va s'opérer sans l'Eglise ou en marge d'elle.

4. *Anticléricalisme des libéraux et de la franc-maçonnerie.*

C'est dans ce cadre que les nouvelles républiques surgirent, pendant que l'inspiration idéologique libérale, les menées des francs-maçons, l'anticléricalisme et même, parfois, les persécutions, minaient progressivement l'esprit religieux de ces peuples.

La franc-maçonnerie joua un rôle non négligeable dans les guerres d'indépendance, ainsi que dans l'organisation et l'évolution postérieure de tous ces pays. Son influence, comme celle de l'anticléricalisme, fut assez générale ; elle a duré longtemps et dure encore par endroits sous forme de lois répressives, d'un enseignement officiel neutre ou sourdement anticatholique, et, dans certains pays, à tendances totalitaires : ce sont des mouvements qui ne se définissent pas, mais où se manifestent des interventions de l'Etat se croyant guide spirituel. — Il faut encore faire ressortir le fait que les nouvelles républiques naquirent sous l'influence du mouvement de l'encyclopédisme, dont beaucoup parmi les patriotes étaient imprégnés ; par ailleurs, les francs-maçons exploitèrent habilement le problème régaliste posé par certains évêques. On voulait profiter de la mort de l'ancien régime pour abattre l'Eglise. C'est pourquoi tout ce qui pour les révoltés avait saveur de sacristie, était rejeté, comme par exemple les humanités classiques, le latin [18].

Parcourons et notons brièvement quelques-unes des manifestations de l'anticléricalisme et des agissements de la franc-maçonnerie.

Trois ans à peine s'étaient écoulés depuis le 25 mai 1810, date de la libération de l'Argentine, que déjà le Congrès Général de 1813 dictait des lois restreignant la liberté de l'Eglise : on exige 30 ans comme âge minimum pour faire profession religieuse ; on interdit aux supérieurs locaux les relations avec les supérieurs majeurs à Rome ; ordre est donné aux évêques d'exercer leurs fonctions sans s'adresser à Rome ou au Nonce ; on décide que les Bulles et autres documents pontificaux devront être soumis à l'approbation de l'autorité civile pour avoir force de loi dans le pays. Quelques années plus tard (1820-1821), Bernardin Rivadavia supprime l'exemption du for, autorise les mariages mixtes, abolit les ordres religieux, annule les vœux perpétuels, confisque les biens de l'Eglise et interdit au clergé étranger d'entrer dans le pays. Ce fut à cette époque que se plaça l'événement fort connu de Mgr Muzi. Lorsque celui-ci, délégué du Saint-Siège pour le Chili, accompagné par Giovanni Mastai Ferretti,

18. Même aujourd'hui, quand un jeune universitaire, par exemple, rentre au Séminaire, il doit commencer par le « rosa rosae »...

le futur Pape Pie IX, passa en Argentine, on lui défendit d'administrer la confirmation et d'exercer ses fonctions épiscopales. Rivadavia aurait voulu fonder une Eglise nationale séparée de Rome, et il faut avouer qu'une partie du clergé, poussée par son patriotisme exagéré et les idées encyclopédistes, favorisait ce plan. — La situation empira lors de la volte-face de J. M. de Rosas. — En 1852, celui-ci est renversé et son successeur, le Général Urquiza, envoie à Rome, comme agent confidentiel, Salvador Jiménez : il veut alors persuader au Pape que le nouveau gouvernement n'est pas hostile à l'Eglise. De fait, en 1853 la Constitution Argentine reconnaît officiellement la religion catholique. Mais en 1884, on laïcise les écoles. Le vicaire capitulaire de Córdoba proteste (25-IV-1884), et il est déposé, les magistrats catholiques qui le défendent sont expulsés de leurs charges. Mgr Louis Matera, délégué apostolique, ayant dit lors d'une réunion de dames que l'Eglise condamne les écoles sans Dieu, reçoit l'ordre de quitter le pays dans les 24 heures.

Au Mexique, l'anticléricalisme s'est organisé légalement en 1857 avec les lois de la Réforme Religieuse qui, 20 années plus tard, seront introduites dans la Constitution. Parmi les conséquences de cette mesure il faut signaler : 1) la laïcisation absolue de l'enseignement officiel et privé ; 2) l'incapacité pour toute congrégation religieuse de posséder et d'administrer des biens ; 3) une période de luttes continuelles qui dura jusqu'en 1890 et qui, après une accalmie de 20 ans, reprit jusqu'en 1930, c'est-à-dire bien après la terrible persécution qui suivit la révolution carranciste.

Même aujourd'hui, la législation du Honduras reste sectaire, bien que beaucoup de ses dispositions, grâce à Dieu, soient devenues lettre morte. Signalons quelques-unes de ces lois : divorce, nullité de tout testament ou legs en faveur de l'Eglise, inhabilité du clergé à toutes charges publiques, interdiction aux prêtres étrangers d'avoir juridiction sur des fidèles honduriens et prohibition des ordres contemplatifs. En outre, la prohibition de l'enseignement religieux dans les écoles a pour conséquence l'absence d'instruction religieuse des enfants et des jeunes gens des familles pauvres et moyennes. L'article 29 de la Constitution de 1945 interdit à l'Eglise et au clergé de s'immiscer dans les questions sociales. L'article 32 exclut du pays tous les ordres religieux. Et tandis qu'on refuse la personnalité juridique à l'Eglise en la déclarant incapable de posséder, l'article 86 fait de l'Etat le seul propriétaire de tous les biens religieux. En 1947, on prohiba toute émission catholique (l'émission protestante a pu continuer librement) ; et l'année suivante, on ferma la station d'émission « Radio Pax » de l'archevêché, parce que (ce sont les mots du décret) « le gouvernement ne juge pas convenable l'existence d'un

émetteur particulier, commercial et culturel, dans un temple religieux, propriété de l'Etat ».

Voici, pour finir, un exemple de ce que peuvent devenir certaines lois : l'article 197 de la Constitution de 1950 de la République de Salvador affirme que « l'éducation appartient à l'Etat, lequel peut prendre à sa charge et de façon exclusive la formation des éducateurs ». Aussi en 1953, par décret du ministère de l'éducation, on enleva aux collèges libres le droit de donner des diplômes. Par là, 40 établissements secondaires libres, dont 32 catholiques, furent touchés.

Envisageons maintenant le corollaire immédiat de cette lutte.

Pour bien le saisir, il faut tenir compte de l'action combinée, depuis les guerres d'indépendance, de cet anticléricalisme parfois farouche qui ne s'arrête pas devant les exactions et les persécutions ouvertes, et du régalisme qui est responsable de cette douloureuse série de diocèses acéphales dont nous avons parlé. C'est seulement ainsi que peut s'expliquer la formidable réduction des forces du clergé.

En 1810, il y avait à Buenos-Ayres davantage de prêtres qu'un siècle plus tard. — A Cuba, en 1859, il y avait 779 prêtres pour le million d'habitants que comptait le pays; en 1954, pour 6 millions d'habitants dont 5 millions et demi de catholiques, il n'y en avait plus que 670. — Au Guatémala, en 1749, il y avait 526 prêtres et 2 millions d'habitants; aujourd'hui, la population est passée à 3 millions, et le nombre des prêtres est descendu à 192. — Citons encore quelques chiffres significatifs. Ils concernent le Mexique :

Année	*1810*	*1850*	*1955*
Population totale	6.122.354	7.661.919	25.986.772
Clergé séculier	4.229	2.084	4.263
Clergé régulier	3.112	1.139	1.191
Total des prêtres	7.431	3.223	5.454
Nombre d'habitants par prêtre	823	2.376	4.766

C'est-à-dire, qu'en 40 ans — de 1810 à 1850 —, la population a augmenté d'un million et demi, tandis que le nombre de prêtres est tombé à moins de la moitié. Un siècle plus tard, l'Eglise mexicaine — une des plus vivantes de l'Amérique latine et celle qui a le plus de vocations —, doit exercer son action apostolique au milieu d'un peuple quatre fois plus nombreux avec 2.000 prêtres de moins.

Parallèlement à la diminution du clergé, les séminaires et les noviciats d'Amérique latine subirent une débâcle semblable, mais suivant deux directions :

a) Quelquefois, l'attitude hostile des gouvernements locaux amena à précipiter la formation du clergé, ce qui entraîna de fâcheuses conséquences pour l'avenir. C'est le cas, par exemple, du Honduras. Jusqu'au milieu du siècle dernier, à peu près tout le clergé était espagnol. Quelques années après l'indépendance, le gouvernement expulsa du pays tous les religieux étrangers et s'empara des biens ecclésiastiques : et voici le pays privé de clergé. C'est alors que les évêques cherchèrent à former un jeune clergé autochtone : ils rassemblent quelques jeunes gens dans l'évêché, et, après de brèves années d'études, ils les ordonnent prêtres. Cette formation sommaire du clergé donna d'excellents écrivains, des juristes de valeur, etc., mais... le plus grand nombre d'entre eux n'honorèrent pas les ordres sacrés. Aujourd'hui encore, on garde un souvenir très vif de ce clergé, et il ne manque pas de parents très chrétiens qui s'opposent à la vocation ecclésiastique de leurs fils pour empêcher que, plus tard, ceux-ci « ne deviennent le déshonneur de la famille »...

Le Pérou présente un cas semblable à celui du Honduras. Ici, pendant des années, on recruta les vocations parmi les classes les plus humbles. C'est de là que sortirent de nombreux prêtres sans vocation, dont l'immoralité donna un fondement à la fable courante du bas niveau moral du clergé actuel. Ces mauvais prêtres ont été la cause de l'épidémie antisacerdotale qui affecta même des familles très chrétiennes : on regardait la vocation sacerdotale des fils de famille comme une descente sociale. Le préjugé demeure encore dans bien des familles, mais on vient de sortir de l'impasse : le panorama des vocations au Pérou a bien changé au cours des 10 dernières années, comme nous le noterons plus loin.

Plus fréquemment encore, l'anticléricalisme provoqua la fermeture pure et simple de séminaires et de noviciats florissants. Souvenons-nous, par exemple, du Mexique. En 1914, deux ordres religieux seulement, les franciscains et les jésuites, purent conserver leurs noviciats en les transférant soit aux Etats-Unis, soit en Espagne. Trois ans plus tard, en 1917, on ferma tous les séminaires du Mexique... [19].

b) De beaucoup de séminaires et de noviciats on pourrait dire que, en redoutant uniquement les dangers moraux du climat social de leurs pays, ils en sont venus à fermer leurs portes aux réalités extérieures, refusant d'admettre même ce qu'il y avait de bien dans les courants modernes. On comprend dès lors combien il devenait héroïque pour des jeunes de s'arracher à leur siècle et de reculer vers des temps anciens en renonçant parfois même aux progrès de l'hygiène.

19. A cette occasion, les catholiques mexicains donnèrent un exemple magnifique. Malgré les sanctions légales dont ils étaient passibles, les séminaristes se rassemblèrent alors par petits groupes errant en des régions dépeuplées sous la direction d'un unique professeur (p. ex. le séminaire de Morelia), ou dans des maisons de familles où ils suivaient leurs cours.

Les séminaires? Des maisons délabrées où le plus souvent il n'y avait pas d'installations sanitaires ni de douches.

5. *Autres facteurs.*

A. La question ethnographique.

Nous abordons ici l'étude des circonstances qui varient le plus d'un pays à l'autre de l'Amérique latine. Faut-il rappeler la très grande diversité de ce continent? Diversité des climats, depuis le climat tropical jusqu'au climat subpolaire; diversité des races (les blancs venus, jadis ou actuellement, d'Europe, les indigènes autochtones, les noirs importés d'Afrique au temps de l'esclavage, et les métis); diversité sociale et économique depuis des régions fort riches comme celle de Saô-Paulo au Brésil aux pays semi-désertiques, depuis le luxe des quartiers d'affaires jusqu'à ces zones miséreuses dont l'abbé Pierre a su si bien parler: autant de circonstances qui ont une incidence notable sur le problème de la crise religieuse en Amérique latine. Nous nous bornerons à signaler brièvement la diversité des races et, en passant, la diversité sociale et économique, en indiquant quelques-unes de leurs répercussions sur le problème que nous étudions [20].

Il y a quatre Amériques latines, selon la couleur des visages qui y prédominent : la métisse (44 %), la blanche (35 %), la rouge (13 %) et la noire (7 %). On pourrait peut-être tirer une ligne de démarcation traversant en diagonale l'Amérique du Sud, entre Rio de Janeiro (ou un peu plus au nord) et Antofagasta (nord du Chili). Au sud de cette ligne, ce sont les européens ou leurs descendants qui

20. Dieu merci, les temps sont déjà révolus où l'on prétendait que l'autochtone de l'Amérique latine était inapte à la prêtrise. Cet absurde préjugé fut amplement démenti par la réalité vivante d'un clergé autochtone plein d'esprit surnaturel et de dévouement apostolique.

Néanmoins, le complexe économico-racial et le matérialisme ambiant ont développé certains défauts de caractère qui ne s'harmonisent pas avec la vie du prêtre. L'indolence et l'inertie, par exemple. Il est fréquent de rencontrer un paysan qui ne fait aucun effort pour améliorer son niveau de vie : comme ses ancêtres ont vécu, il vivra. Il ne s'intéresse pas à l'éducation de ses enfants : il lui suffit d'avoir quelques bras en plus pour ses cultures de maïs et de haricots... Dans les grandes villes, la dépravation des mœurs, unie à la précocité sexuelle, fait des ravages. Un des principaux agents de corruption des jeunes gens est le mauvais cinéma : pratiquement il n'y a pas de censure officielle des films, et les jeunes gens vont voir n'importe quel film, dans n'importe quelle salle de spectacles, à n'importe quelle heure.

Mais il est évident qu'on a exagéré ces défauts et, peut-être, a-t-on voulu ainsi voiler une certaine incapacité ou négligence dans la recherche des vocations. Car malgré ces défauts, certains prêtres zélés ont réussi à modifier sensiblement la situation du recrutement sacerdotal en certaines régions. Le cardinal de Lima, S. E. R. Jean G. Guevara, écrivait dans son exhortation pastorale du 10 avril 1953 : « Le ton de cette exhortation en faveur des vocations ne sera pas, comme les années précédentes, de tristesse et d'alarme devant la menace d'extinction du clergé national par manque de vocations, mais d'action de grâce au Tout-Puissant, d'optimisme et d'espoir, parce que les vocations s'éveillent partout, là même où il y a peu de temps cela semblait impossible ».

prédominent; au nord, les métis, les indiens, et même quelques îlots noirs.

Nous trouvons ces îlots noirs aux Caraïbes, dans l'Amérique centrale, et sur la côte du Brésil. Cela ne veut pas dire que le type noir y soit le seul présent, mais qu'il y prédomine au point d'avoir grande influence, au point de vue culturel et social. Dans ces terres, la superstition et les cultes de l'Afrique sont encore vivants. Si vous vous promenez dans certains quartiers ouvriers de la Havane ou du Port-au-Prince, à 6 heures du matin, vous verrez dans les rues les têtes des poulets immolés en sacrifice la nuit précédente. Par contre à midi, vous pourriez être invité à un cocktail où vous rencontrerez pas mal de gens qui vous parleront français et qui auront lu le dernier livre que vous venez vous-même de lire... A Haïti, ancienne colonie française, 80 % des baptisés vivent encore dans l'idolâtrie héritée des mœurs de l'Afrique, car les prêtres arrivent difficilement à visiter tous les coins de leurs paroisses [21]. Malgré ces déficiences, les vocations que la race noire donne à l'Amérique latine, sont excellentes et nombreuses.

Il y a aussi l'Amérique rouge, ainsi appelée à cause de la prédominance des indigènes. Elle comprend : l'intérieur du Brésil, la Bolivie, le Pérou, l'Equateur, Guatémala et, en partie, le Mexique. Ces 22 millions d'indiens diffèrent entre eux du point de vue religieux et culturel, selon le milieu dans lequel ils vivent. Ceux des contrées civilisées, moralement et intellectuellement, ne le cèdent en rien aux blancs. Ceux qui habitent les forêts ou les montagnes mènent souvent une vie primitive et constituent encore aujourd'hui des tribus semi-païennes. On comprend aisément qu'il ne soit pas facile d'habituer à la vie chrétienne ces clans nomades, errant dans un monde inexploré. Ces petites mais nombreuses tribus diffèrent totalement entre elles, de langue et de mœurs. Ajoutez que l'indien craint ou se méfie profondément du blanc avec lequel il s'efforce d'entrer en relation. Dans certaines de ces tribus, subsistent des traditions qui témoignent de leur attachement passé à la foi catholique qu'ils ont en partie conservée, quoique corrompue par des restes de leurs croyances antiques. Ainsi, au Brésil, les « chiquitos » — abandonnés par suite de la suppression de la Compagnie de Jésus — ont conservé leur coutume de prier en commun et continuent même de célébrer à leur manière la messe du dimanche.

Envisageons le cas de certains pays à prédominance indienne. Sur les 8 millions et demi d'habitants que compte le Pérou, plus de la moitié sont des indigènes. Ils vivent, pour la plupart, tout à fait aban-

21. Si bien qu'Haïti est un des pays où la proportion des kilomètres carrés par prêtre est une des plus basses (83 km² par prêtre, contre 1.914 en Bolivie et 1.736 au Paraguay), mais la configuration montagneuse du pays augmente les distances et rend difficiles les déplacements.

donnés tant spirituellement que matériellement. Le niveau infime de leur culture [22] les rend inaptes à la prêtrise. C'est seulement parmi leurs familles les plus évoluées que fleurissent des vocations (qui sont, certes, de bonnes vocations).

Le Guatémala est un cas extrême à tout point de vue : parmi ses quelque 3 millions d'habitants, les deux tiers sont de pure race indigène et, sauf une toute petite minorité blanche, le reste est composé de métis. Les 2 millions d'indiens d'origine Maya [23] prédominent au N.O. du pays et ne présentent pas de symptômes de décadence : sur les 100.000 naissances annuelles du pays, les indiens comptent 20.000 naissances de plus que les blancs ou les métis. Un travailleur agricole (ils sont quatre fois plus nombreux que les ouvriers) touche 100 quitos par an (soit 25 ou 30 centimes par jour). Dans la capitale, un voyage en autobus coûte 0,05 quitos ; une limonade gazeuse (article indispensable étant donné le climat torride et le manque d'eau potable), 0,05. Selon l'étude faite par la Direction Générale des Statistiques, 360 et même 400 quitos par an, seraient insuffisants pour un ouvrier de la capitale. A la campagne, certes, la vie est meilleur marché, mais pas assez cependant pour que les 100 quitos annuels du travailleur agricole puissent suffire : l'ouvrier agricole doit travailler 10 jours pour gagner ce que coûte un pantalon ordinaire, et 30 jours pour une paire de souliers... Inculte et sous-alimenté, il est voué à l'inévitable maladie. Voici ce que cela signifie pour le Guatémala : en 1947, on comptait dans le pays 311 médecins, dont 240 (c'est-à-dire 75 %) résidaient dans la capitale. Dans les départements (l'intérieur du pays), où se concentre la plus grande partie des indiens, il n'y avait qu'un médecin pour 36.000 habitants [24]. En 1946, il y a eu au Guatémala 61.641 décès, dont 5.764 ont reçu l'assistance médicale, 5.428 ont reçu une assistance sommaire, venant souvent de rebouteux : les 50.000 autres n'ont reçu aucun soin médical [25]. Remarquons encore que la production des boissons alcooliques est passée en 10 ans de 301.500 litres à 3.807.000. La consommation du « guaro » (eau-de-vie des pauvres), toujours en augmentation, fut, en 1946, de 14.735.432 litres [26], sans tenir compte de la fabrication clandestine, très élevée. Plaie tragique et honteuse qui se traduit pour le pays par 40.174 délits annuels contre l'ordre, la propriété, ou les

22. Les historiens sont d'accord aujourd'hui pour attribuer cet infime niveau culturel à l'expulsion des jésuites qui, vers la fin du XVIII[e] siècle, arracha grand nombre de missionnaires aux contrées montagneuses du pays. Aujourd'hui, délaissés par la civilisation, dispersés, ces indiens se méfient de leurs compatriotes d'origine européenne : l'expérience ne leur a-t-elle pas appris qu'ils en sont exploités ?

23. Quichés, cakchiqueles, zutuhiles, etc.

24. *Bases de la Seguridad Social en Guatemala*, T. E., 1947, p. 88.

25. *Boletín de la Dirección General de Estadística*, número 16.

26. *Ibid.*, n[os] 24 et 25.

personnes [27], et dont la solution s'avère fort difficile : il est très dur pour l'Etat de renoncer aux 6.144. 202 quitos, les 18 % de ses revenus en 1946, représentant l'impôt sur l'alcool que, d'ailleurs, l'Etat lui-même fabrique en grande partie... [28].

Tout le reste de l'Amérique latine au-dessus de la ligne imaginaire que nous avons signalée représente l'Amérique métisse. Les européens qui colonisèrent l'Amérique latine ont mêlé leur sang, en dehors de tout préjugé racial, à celui des vieilles races indiennes [29], et même à celui des noirs importés d'Afrique au temps de la traite. Honduras, Salvador, Nicaragua, Paraguay... autant de pays presque exclusivement métis. Les métis prédominent aussi au Mexique et dans d'autres petits pays de l'Amérique centrale, au Brésil et, localement, au Chili. Dans certains pays où les métis se trouvent en minorité, ils sont parfois mal vus par les blancs qui se disent « cultivés ». C'est le cas en Bolivie, p. ex., où la plus grande partie des prêtres séculiers sont « cholos » (métis). Les blancs, 15 % de la population, ne donnent guère de vocations ; ils méprisent les « cholos » et ils restent sans prêtres, paganisés, quoiqu'ils se disent chrétiens...

Il y a, enfin, l'Amérique blanche : l'Uruguay, le Costa-Rica, l'Argentine et le sud du Brésil. La Colombie, le Vénézuéla et le Chili sont à mi-chemin entre l'Amérique blanche et l'Amérique rouge. C'est dans cette Amérique blanche que l'attachement culturel à l'Europe est le plus fort. Sur le versant atlantique, l'immigration renouvelle sans cesse cet attachement. L'Argentine, l'Uruguay et le Brésil du sud, pour cette raison, et par suite de leur extraordinaire capacité d'assimilation qui fait que les enfants d'immigrants deviennent rapidement d'authentiques citoyens du pays, ressemblent par cela même aux Etats-Unis. Les italiens, les espagnols, les allemands, etc., qui ont quitté le vieux monde, sont des ouvriers et surtout des paysans qui n'étaient pas contents de la « place » qu'ils occupaient dans la société de leurs pays d'origine ; ils sont partis pour faire fortune, souvent avec des idées très vagues. Cette seconde conquête humaine de l'Amérique latine par l'Europe est liée au prodigieux accroissement démographique de l'Europe et à l'apparition du bateau à vapeur qui modifia de fond en comble les conditions de navigation sur l'Océan Atlantique, de 1850 à 1870. Rythmé à la cadence de la conjoncture économique, gonflé par une crise en Europe, amaigri par une crise sur les rives de La Plata, le flot humain, qui commence à déferler avec la révolution du milieu du siècle, atteint des proportions effarantes entre 1900 et 1914. En 1910, 1.380.000 émigrants

27. *Ibid.*, n° 15, septembre 1948.
28. *Ibid.*, n° 12, mars 1948.
29. Au Mexique, p. ex., le métissage provient du mariage de conquérants espagnols avec le meilleur de la race aztèque. Le huitième vice-roi de la Nouvelle-Espagne était descendant en ligne directe de l'empereur Moctezuma.

quittent l'Europe en direction des pays latino-américains, et près de la moitié se cantonnent dans la fraction tempérée du continent. Quelques chiffres illustreront cette ruée de l'Europe vers les pays atlantiques : alors que la population de l'Argentine ne dépassait guère 1.700.000 habitants en 1869, plus de 300.000 immigrants débarquent à Buenos-Ayres entre 1869 et 1874. Mais le vrai flot humain commença en 1895. De 1857 à 1939, arrivèrent au pays 6.628.526 immigrants, dont 3 millions d'italiens, 2 millions d'espagnols et 250.000 français (surtout des basques, savoyards et dauphinois).

B. L'immigration.

Ces immigrants jouent un rôle important dans la pénurie des prêtres en Amérique latine. En premier lieu, parce que, en général, ils arrivent sans aumônier, et par conséquent, leur présence accroît les taux, déjà trop élevés, des fidèles par prêtre du pays. Quand on songe à la rapidité de l'accroissement de la population de l'Amérique latine [30], on voit mieux encore ce que ce flot humain de l'immigration put signifier au point de vue pastoral. Le problème devient encore plus aigu si on considère la faible densité de la population [31], bien qu'en progression rapide [32]. La moyenne des kilomètres carrés à desservir par un prêtre restera, encore longtemps, très défavorable [33]. En dehors du problème que posent l'adaptation et l'assimilation de ces immigrants, malgré l'extraordinaire force d'absorption des peuples amé-

30. « Depuis 1920, cette population a augmenté en proportion toujours plus rapide et son accroissement actuel de 2,5 % annuel dépasse celui de n'importe quelle autre région importante du monde. Elle est au moins deux fois supérieure à la moyenne mondiale... Dans 50 ans cette population, qui est déjà presque égale à celle des Etats-Unis et du Canada, pourra atteindre 500 millions, soit le double du total escompté à cette date pour les Etats-Unis et le Canada réunis. Mais le problème est rendu encore plus urgent par la mise en route rapide et très ample de plans sanitaires qui changeront sensiblement le taux de mortalité » (Rapport du Dr Milton Eisenhower, écrit en novembre 1953, après son voyage en Amérique latine. Ces données avaient été publiées dans son bulletin démographique du 12 octobre 1953, par le Population Reference Bureau Inc.).

31. Voici les taux des pays à immigration plus nombreuse : Brésil, 5,9 habitants par kilomètre carré; Argentine, 6,8; Uruguay, 13,6. Ces proportions restent fallacieuses, puisqu'elles ne tiennent pas compte du pourcentage de la population urbaine. Au Brésil, p. ex., la population urbaine atteint à peine 28 %, alors qu'en Argentine elle s'élève à 70 %. Le taux de densité de la population rurale en Argentine ne dépasse pas 4,7 habitants par km². Un phénomène inverse se produit au Brésil, où un tiers de la population urbaine se concentre dans les villes de Rio de Janeiro et Sao Paulo.

32. L'Argentine a doublé sa population pratiquement tous les 25 ans :

1816	400.000
1869	1.700.000
1895	3.900.000
1914	7.800.000
1947	15.800.000
1955	plus de 18.000.000

33. Pour les pays signalés, les taux sont les suivants : Uruguay, 236 km² par prêtre; Argentine, 627; Brésil, 1.127.

ricains, il faut se rappeler que la masse des immigrants sont des « économiquement et culturellement faibles », et, en général, des catholiques de tradition : il suffit de peu de temps — s'ils ne trouvent pas de prêtres qui comprennent leurs langues et leurs problèmes d'immigrés —, pour qu'ils perdent toutes pratiques religieuses [34]. Dans ces pays, où l'abîme entre riches et pauvres est souvent énorme, tout le souci de l'immigrant sera de faire fortune. Il est presque impossible que des vocations s'épanouissent dans une telle ambiance, si ce n'est aux générations suivantes. Il y a des exceptions, bien sûr, mais celles-ci demeurent rares.

C. L'ignorance religieuse.

Dans cette mosaïque de races que représente l'Amérique latine, nous trouvons un fait assez répandu entravant l'éclosion normale des vocations : l'ignorance religieuse. Sur 135.000 enfants recensés dans le diocèse de Santiago de Cuba, en 1953, seulement 25.000 entendent de temps à autre la parole de Dieu.

Ce manque d'instruction religieuse nous donne la clef pour comprendre certains faits qui étonnent le catholique européen de passage sur ce continent. N'a-t-on pas dit, par exemple, et avec beaucoup de vérité, que la plupart des indiens latino-américains n'ont que deux sacrements : le baptême et la procession? Il est vrai que la superstition fait des ravages, surtout parmi les gens simples et ignorants. A Saint Jean Sacatepéquez (Guatémala), les 3 croix qui dominaient l'église du Calvaire furent séparées. « Deux ou trois cierges étaient allumés — nous écrit un correspondant — devant l'image du Christ crucifié, alors que quarante ou cinquante miroitaient devant le mauvais larron, dont les contorsions désespérées donnaient à ces pauvres gens plus de dévotion... ». Et puisque nous avons mentionné la misère extrême du Guatémala, souvenons-nous que, en 1940, son archevêque écrivait : « Il y a des cas où une totale ignorance des commandements de Dieu est à l'origine de vrais crimes, car alors la superstition, dans ces âmes simples, prend la place de la religiosité [35] ».

---

34. A la différence des irlandais et des polonais émigrés aux Etats-Unis, le catholicisme de la plus grande partie des immigrants de l'Amérique latine n'a pas été fortifié par l'animosité et les persécutions des protestants ou des orthodoxes.

35. Les pratiques extérieures de la foi, la facilité avec laquelle on organise des manifestations sur les places publiques, les ovations et les fusées à profusion, si elles ne s'accordent pas beaucoup avec les pratiques liturgiques ou avec la fréquence des sacrements, ne sont pas nécessairement des superstitions. Le penchant aux manifestations extérieures de la foi — d'ailleurs assez général au catholicisme latino-américain — trouve son explication dans la foi profonde, sincère et de bon aloi mais peu éclairée du peuple. Ces manifestations peuvent donner une impression de superficialité mais elles existent dans beaucoup de ces pays comme un élément qu'il faut intégrer à l'apostolat et qui exige du prêtre adaptation et sympathie. Par ailleurs, qu'il s'agisse là d'ignorance plutôt que de superficialité, on le voit dans le fait que là où le prêtre travaille exclusive-

Pourquoi cette ignorance religieuse? En premier lieu, parce que, dès la fin du siècle passé, en Amérique latine, il était presque partout interdit d'enseigner la religion dans les écoles. Certes, il ne suffirait point d'une législation plus compréhensive en ce domaine pour résoudre le problème; le taux si élevé d'analphabétisme indique clairement que tout le monde ne passe pas par l'école. Ainsi en Argentine le pourcentage des illettrés est seulement de 13 %, mais au Brésil il atteint 56 % et en Bolivie 80 %. La moyenne pour toute l'Amérique latine s'établit autour de 50 % d'analphabètes. Il reste indéniable que ce serait un grand progrès pour la culture religieuse de l'Amérique latine, si on pouvait enseigner librement la religion dans les écoles : l'exemple de la Colombie est là pour nous le prouver.

D'autre part, les écoles et les collèges catholiques sont peu nombreux [36] et, généralement, fréquenté presque exclusivement par les enfants des familles aisées : sans subsides d'aucune sorte, et en payant les contributions pour l'enseignement de l'Etat, qu'est-ce que les écoles catholiques pourraient faire pour se maintenir, si elles ne percevaient pas des pensions plus ou moins élevées? C'est donc un fait que, pour la partie la plus nombreuse de la population latino-américaine, l'enseignement religieux ne peut être donné qu'en dehors des écoles.

Le sera-t-il au sein des familles? Voici le témoignage d'un de nos correspondants du Honduras : « Nos aïeux ont appris le catéchisme à l'école et au foyer; nos parents seulement au foyer; les enfants d'aujourd'hui ne l'apprennent ni à l'école ni au foyer : on ne peut pas enseigner le catéchisme dans les écoles, et au foyer on a perdu l'habitude de l'enseigner... » [37].

Et la paroisse? Elle est fréquemment si étendue et les fidèles vivent si dispersés, qu'il est matériellement impossible de rassembler les enfants pour le catéchisme. Ne prenons pas des cas extrêmes, comme celui de Coban (Guatémala) où il y a un prêtre pour 37.865 habitants [38]. Prenons une paroisse rurale type, de 10 à 25.000 habitants : la maison paroissiale, au milieu d'un village qui rassemble au maximum 4 ou 5 mille âmes, avec peut-être une très jolie église pleine de souvenirs artistiques et historiques du temps de la colonisation. C'est dans un rayon de 50 ou 100 kilomètres, et même davantage, autour de cette bourgade, au fond des ravins ou sur les pentes des montagnes (Honduras, Bolivie), au milieu de la forêt (Brésil, Paraguay), ou dans la plaine étouffante de la pampa (Argentine), que se

---

ment dans l'ordre spirituel — par exemple, à l'occasion d'une visite durant le Carême ou d'une mission populaire —, il éveille le même écho et les fruits récoltés sont abondants.

36. Voyez le tableau statistique p. 825.

37. On appréciera davantage ce témoignage si l'on tient compte qu'il arrive d'un pays où tout le monde connaît un peu son catéchisme, bien que, en général, les gens retiennent les formules sans en bien comprendre le sens. D'ailleurs, comment pourrait-il en être autrement, puisque personne n'a pu les leur expliquer?

situent une multitude de hameaux ou même de « ranchos » isolés, séparés par de grandes distances et parfois par l'absence de chemins nettement tracés : tel est le territoire que le curé doit parcourir pour rencontrer ses fidèles... Dans de telles conditions, il est bien évident qu'une grande partie de ceux-ci resteront sans formation spirituelle. Au diocèse de Tegucigalpa (Honduras), en 1952, il y avait 174.000 enfants en âge de scolarité (c'est-à-dire, de 7 à 14 ans), dont seulement 6.000 apprenaient le catéchisme dans les paroisses...

Mais au cœur même de ce peuple ignorant les richesses de sa religion, il y a tout ce qu'il faut pour susciter un grand espoir : si l'ignorance religieuse est grande, le désir d'apprendre manifesté par ce peuple ne l'est pas moins. Quand on y parle d'écoles pour les adultes ou de catéchismes, on ne peut pas recevoir tous ceux qui demandent d'y être admis. Le seul problème est celui de la pénurie des prêtres, de prêtres qui puissent satisfaire à cette soif de connaissance et de vie religieuses.

*
* *

On s'étonne parfois de ce que, en Amérique latine, la foi ne soit pas suffisamment éclairée; de ce que, dans certaines contrées, la superstition caricature la religion; de ce que, fréquemment, on y oublie les lois morales du mariage [39].

38. Partout en Amérique latine, collèges, séminaires, hôpitaux, retiennent beaucoup de prêtres dans un apostolat de moindre extension mais indispensable. Ceci accroît le labeur des autres prêtres qui se donnent à l'apostolat paroissial. Qui pourra deviner l'angoisse des trois religieux qui, en 1950, avaient à leur charge le département de S. Marcos au Guatémala, avec quelque 229.923 habitants (un prêtre pour 76.000 âmes), ou celle des trois prêtres de Escuintla, avec leurs 128.275 habitants (un prêtre pour 48.000) mais disséminés sur 4.384 km², soit la superficie du diocèse de Tarbes et Lourdes en France?

39. La proportion des enfants illégitimes y est très élevée. Les statistiques établies par M. Nájera Farfan, dans *Acción Social Cristiana* du 20 novembre 1947, pour le Guatémala, signalent 364.091 enfants de pères inconnus, sur les 518.413 enfants nés pendant un peu plus de 5 années. A Honduras, 70 % des foyers sont issus de mariages illégitimes. La raison est obvie : en dehors des villes, la population vit disséminée dans la campagne, dans de petits hameaux, sans bonnes voies de communication, parfois même en pays montagneux : il est difficile aux curés de s'y rendre. D'ailleurs, presque partout en Amérique latine, le mariage civil doit précéder le mariage devant l'Eglise. Or le mariage civil se traduit par de l'argent à débourser et des formulaires à remplir, deux fantômes pour ce peuple déshérité et inculte! En plus de la loi du divorce, qu'on trouve très fréquemment dans la législation des pays latino-américains, il faut tenir compte de la campagne fort bien orchestrée qu'on mène dans certaines de ces nations, en faveur du « birth-control ». *L'Actualité Religieuse* publia, dans son numéro du 15 février 1954, que le Ministère de la Santé au Porto-Rico faisait savoir que, de 1951 à 1952, 873 personnes avaient été stérilisées; 1.196 avortements pratiqués; 67.324 remèdes anticonceptionnels distribués; et 16.141 femmes mises au courant des méthodes du « b-c ». Quand on songe que la population de Porto-Rico ne dépassait guère alors les 2 millions d'habitants, on devine les proportions gigantesques de cette propagande, et on comprend beaucoup mieux les diverses protestations élevées par les catholiques.

Nous préférons nous demander si un peuple pourrait être plus haut quand il ne compte qu'un prêtre pour 5.281 habitants. Même si, par impossible, ces prêtres pouvaient satisfaire aux nécessités les plus urgentes — baptêmes, mariages, derniers sacrements, et une certaine instruction pastorale aux enfants et aux adultes —, qui prendra soin des intellectuels, qui formera la conscience sociale des catholiques?

Et ajoutons encore : qui les préservera de l'action toujours croissante des protestants, dont l'importance ne doit pas être minimisée si on tient compte de leur nombre? Nous avons signalé dans notre article précédent l'essor de plus en plus grand du recrutement protestant : en 25 ans, de 1925 à 1950, leur nombre est passé de 789.978 à 6.204.897. Toutes les sectes se donnent rendez-vous là-bas. Une juste appréciation de l'extension protestante ne peut être faite qu'à la lumière des moyens économiques et autres dont ils jouissent. Voici le tableau comparatif des forces respectives mises en jeu dans un petit pays latino-américain, Cuba :

Catholiques	*Protestants*
670 prêtres	431 ministres
666 églises	668 temples
167 collèges	102 collèges
40.084 élèves	16.694 élèves

Si on tient compte que les catholiques sont, à Cuba, presque 5 millions et demi, pendant que les protestants ne dépassent pas 360.000, on comprendra mieux la disproportion des moyens employés.

Parfois, le protestantisme a été un des agents de la lutte contre le prestige du clergé, cela par la diffusion de malheureuses histoires de prêtres scandaleux; récits grossis et multipliés à seule fin d'éloigner les fidèles du prêtre. Et les collaborateurs volontaires des protestants dans cette œuvre de diffamation ont été les communistes affiliés.

Ces dernières années, en général, leur tactique a changé : ils créent des collèges, des hôpitaux, des œuvres culturelles apparemment indifférentes : collèges fondés par des sociétés laïques pour enseigner l'anglais, entreprises colonisatrices de la forêt au Pérou, bibliothèques et clubs sportifs en Argentine, etc.

Il est quand même intéressant de constater que les progrès du protestantisme en Amérique latine sont loin d'être équivalents aux ressources et aux moyens employés [40]. C'est le miracle de la foi du

40. En plus de la générosité bien connue des protestants à l'égard de leurs missionnaires, voici encore une des explications des ressources économiques dont ils jouissent : Aux Etats-Unis, la Loi permet d'attribuer une partie des impôts annuels sur le revenu à des œuvres charitables, et donc aux missions. D'autre part, certaines entreprises américaines confient à des Pasteurs protes-

continent latino-américain. Quand des prêtres étrangers commencent à travailler dans ces régions abandonnées depuis un siècle, quand ils touchent pour ainsi dire la réalité de cette foi conservée sans pasteurs malgré les offensives ouvertes ou insidieuses menées contre elle, ils ne peuvent point s'empêcher d'en admirer le miracle. Si l'on voulait chercher les causes de ce miracle qui se perpétue jusqu'à nos jours, il faudrait prêter attention :

1) à l'héroïque sacrifice des anciens missionnaires;

2) à la générosité avec laquelle la race autochtone a reçu le message du Christ;

3) et, surtout, à l'extraordinaire dévotion envers Notre-Dame, si profondément enracinée dans le peuple de l'Amérique latine, et dont les sanctuaires parsèment le continent.

Le peuple ne tolère pas qu'on cherche à rabaisser les privilèges de la Vierge Mère. Il y a quelques années, nous avons connu, dans un village d'Argentine, un vieux paysan qui s'était fait protestant. Quand nous lui avons demandé pourquoi, il nous a répondu : « Vous savez, à mon âge, on désire prier; nous n'avons pas de curé, et Mr le pasteur au moins nous rassemble toutes les semaines pour nous faire prier ensemble... ». Quand deux années plus tard nous sommes retourné au même village, notre homme était de nouveau catholique. « C'est que, nous expliqua-t-il, le pasteur parlait mal de la Vierge, et il nous a fallu le chasser du village »...

*
* *

L'Amérique latine manque de prêtres, et attend l'aide du monde catholique pour revitaliser ses cadres. Sans cette aide extérieure, il serait impossible d'y redresser la situation. On a pu la comparer à la situation d'après-guerre en Europe du point de vue économique. Le redressement de l'Europe exigeait un gros effort dans chaque pays. Mais ce redressement aurait été beaucoup plus lent, voire impossible, sans une aide extérieure. L'Amérique latine pose un problème analogue du point de vue religieux. Sans doute, faudra-t-il insister sur l'effort que chaque pays latino-américain devra faire, mais cela ne suffit pas, ne peut pas suffire.

Quand on compare les chiffres des années précédentes avec ceux de 1955, on voit clairement que le redressement est entamé, mais on voit aussi combien il est lent malgré l'aide généreuse qui commence à arriver des pays européens. Voici en deux colonnes les données de 1953 et de 1955, pour mieux faire apprécier les améliorations survenues partout, à de rares exceptions près :

---

tants leur représentation à l'étranger, manière de leur assurer des ressources régulières.

	1953	*1955*
Prêtres	29.039	31.894 [41]
Grands séminaristes	6.084	7.122
Pourcentage des grands séminaristes :		
— par rapport au clergé diocésain	42,2 %	45,3 %
— par rapport au clergé total	21,4 %	22,3 %
Moyennes :		
— des catholiques par prêtre	5.104	4.785
— des habitants par prêtre	5.501	5.281
— des kilomètres carrés par prêtre	724	682
Vocations religieuses :		
— Maisons religieuses d'hommes	3.332	3.592
— Maisons religieuses de femmes	7.225	7.735
Total des maisons religieuses	10.557	11.327
— Religieux	22.939	24.983
— Religieuses	73.145	77.631
Total des religieux	96.077	102.614
Maisons d'enseignement :		
— Etablissements	10.996	13.111
— Elèves	2.038.569	2.264.514

Il est donc nécessaire d'intensifier l'aide déjà commencée. Mais il ne suffit pas d'envoyer des prêtres. Comme l'abbé Albert Sireau l'a très bien remarqué [42], certaines conditions sont requises de ceux qui veulent aller servir l'Eglise dans ces régions. Qu'il nous soit permis de finir notre article en citant quelques passages tirés de celui de l'abbé Sireau : Recteur du Collège pour l'Amérique latine à Louvain, personne ne peut nous parler avec autant d'autorité que lui :

« Pour partir là-bas, ce qui est exigé c'est beaucoup plus qu'un déplacement géographique, plus qu'une séparation d'avec la famille, les amis, le « monde » où l'on était. Il faut être disposé à se laisser triturer par le nouveau milieu, à s'adapter à la mentalité, à sa forme de sentir, en un mot être prêt à « devenir eux ». Aux Etats-Unis et dans d'autres pays d'immigration, on est frappé de voir la force d'assimilation du milieu qui fait des enfants d'immigrants d'authentiques citoyens du pays. Les prêtres eux, par la force de la charité, doivent réaliser ce processus de façon accélérée, si possible en quelques années. Il est donc nécessaire de se préparer par l'étude sérieuse de la langue, de l'histoire, de la sociologie, de la littérature de ces pays. C'est faire preuve de courtoisie. Et si dans une conversation l'on peut citer telle pensée d'un des auteurs du pays, il est évident que cela sera bien mieux reçu qu'une pensée peut-être identique d'un écrivain européen ou d'Amérique du Nord. Il y a donc deux aspects

41. On remarquera que la proportion du clergé religieux et du clergé séculier s'est renversée ces deux dernières années : l'afflux des religieux en Amérique latine a été considérablement plus fort que celui du clergé diocésain.

42. *La Crise religieuse en Amérique Latine,* dans *Actualité Religieuse,* mars 1955.

indispensables : une certaine « mystique d'incarnation » et une connaissance préalable du futur champ d'apostolat. La solution idéale serait même de pouvoir envoyer les candidats dès le séminaire. Mais on voit immédiatement les inconvénients de cette solution. Comment envoyer dès les premières années de séminaire des jeunes gens dont un certain nombre n'atteindront pas le sacerdoce? Comment les éloigner dès ce moment de leurs familles?

» Une autre solution paraît plus réalisable : celle d'un séminaire, situé dans un centre culturel important qui permette de donner une formation intellectuelle poussée. D'autre part, il est absolument requis que cette institution ait un caractère nettement latino-américain. Parmi les directeurs de l'œuvre, l'Amérique latine doit être représentée. Autrement ce centre sera trop « européen ». Il faut souhaiter la présence dans ce centre d'un certain nombre de prêtres latino-américains qui, tout en poursuivant leurs études dans l'une ou l'autre faculté, soient des « témoins » qui participent à la préparation spéciale des candidats européens. Néanmoins il est nécessaire que, dès le séminaire, ils entrent en contact avec leurs futurs confrères du diocèse d'adoption et qu'à leur arrivée là-bas, après l'ordination, ils passent quelques mois au séminaire local afin de vivre plus en contact avec leurs collègues. A leur arrivée là-bas, leurs futures ouailles auront l'agréable surprise de constater qu'ils sont déjà très au courant, non seulement de la langue — ce qui n'est que le premier pas — mais aussi des coutumes du pays, que naturellement ils ne considéreront pas comme « d'amusantes particularités d'indigènes quelque peu attardés ! »

» En résumé, tout doit être mis en œuvre pour que les prêtres aillent là-bas pour porter le Christ et non les coutumes de leurs pays d'origine. En un mot l'Amérique latine a besoin actuellement d'un nombre considérable de prêtres venus d'ailleurs mais qui soient bien décidés à ne pas rester étrangers et à se faire américains avec les américains ! »

Rome. Jacinto Luzzi, S. J.

L'apostolat laïc en Hongrie sous l'occupation turque [1]

A l'époque de la domination turque, le principal danger qui menaçait l'apostolat en Hongrie était le manque de prêtres. Les protocoles synodaux, ainsi que la correspondance des prélats de cette époque témoignent des efforts faits pour remédier à cet inconvénient.

---

1. Les sources principales que nous avons consultées sont les suivantes :

a. Procès-verbaux et rapports synodaux : Péterffy, *Sacra Concilia eccl. rom.-cath. in regno Hungariae celebrata.* II. Posonii, 1742. — Veszely, K., *Erdélyi egyháztörténelmi adatok* (Les dates de l'histoire ecclésiastique de Transylvanie), Kolozsvár, 1870. — Sörös, P., *A tihanyi apárság története* (Histoire de l'abbaye de Tihany). II. Documents, Budapest, 1911, n° 59 (Instruction de l'Abbé Grassó).

b. Documents épistolaires : *Informatio Georgii Szelepcheny primatis Hungariae, archiepiscopi Strigoniensis Romano Pontifici data de periculoso statu religionis catholicae in Hungaria circa annum 1684* (Revue « Magyar Sión », 1868). — *Informatio de statu episcopatus Vaciensis per ipsummet episcopum Georgium Pongrácz Congregationi Concilii exhibenda et repraesentanda* (« Magyar Sión », 1869). — *Rapport de l'évêque de Vác Michael Dvornikovich au cardinal Léopold comte Kollonich du 17 février 1700* (« Magyar Sión », 1869). — *Rapport de l'évêque de Pécs, Vinkovich, au nonce de Vienne du 18.9.1635* (Fonds du Dr Wilhelm Fraknói dans la collection de manuscrits du Musée national hongrois de Budapest). — *Sermons de Pázmány* (édit. de Kanyurszky), Budapest, 1903, et *Lettres* (*Petri cardinalis Pázmány ecclesiae Strigoniensis archiepiscopi epistolae collectae, recensionem accurante Fr. Hanuy,* I-II, Budapest, 1910-1911). — *Epistolae et acta Jesuitarum Transsylvanae* (Fontes Rerum Transylvanicarum I-II, Budapest, 1911-1913). — *Archives diocésaines de Györ* : Acta sub Christiano Augusto.

c. Catalogues : Némethy, L., *Series parochorum et parochiarum archidioecesis Strigoniensis,* Strigonii, 1894. — *Nomina parochorum dioec. Agriensis suas parochias a. 1699 administrantium* (« Magyar Sión », 1863). — Archives diocésaines de Györ : *Catalogus praedicantium in archidiaconatu Jauriensi et aliis archidiaconatibus dioec. Jauriensis contentorum.*

d. Rapports de visites diocésaines aux Archives archiépiscopales d'Esztergom et aux archives diocésaines de Pécs, Györ, Szombathely et Veszprem.

Au sujet de cette forme originale d'apostolac laïc, *plusieurs études* furent déjà rédigées par l'auteur de cet article : Une série d'articles dans *« Havi Közlöny »* (Temesvar, 1915), revue hongroise dirigée à cette époque par le président actuel du corps épiscopal, Mgr Julius Czapik, archevêque d'Eger. — Un ouvrage en hongrois intitulé *L'institution des licenciés en Hongrie,* Budapest, 1921, Académie de Saint-Etienne. — Trois articles de revue : *« Die Licentiaten als Hilfsorgane der Seelsorge in Ungarn waehrend der Türkenherrschaft »,* dans *« Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft »,* Munich, 1922; *« Laienapostel waehrend der Türkenherrschaft »,* dans *« Theologie und Glaube »,* Paderborn, 1935; *« Lay Apostolate in Hungary under Turkish Sovereignty »,* dans *« Social Justice Review »,* Saint-Louis, U.S.A., 1948. C'est la première fois qu'une étude paraît en français sur cette institution originale ecclésiastique.

Le champ d'action de l'apostolat laïc dont il est question dans cet article s'étend sur le territoire actuel de cinq états : la Hongrie en entier, et une partie de quatre autres : Autriche (Burgenland), Tchécoslovaquie (Slovaquie), Roumanie (Banat et Transylvanie) et Yougoslavie (Banat et Bácska).

L'institution des « licenciés ».

L'objet principal du synode provincial de Bratislava (Presbourg) de 1628 fut de résoudre la question suivante : est-il possible de remédier au manque de prêtres et que faut-il faire pour cela? On décida d'abord de confier certaines tâches apostoliques à des membres du clergé n'exerçant pas encore de charges pastorales. Mais comme les résultats que l'on escomptait se faisaient attendre, on eut recours à l'organisation d'un *apostolat laïc*. Tout d'abord, on demanda aux maîtres d'écoles de lire tous les dimanches et les jours de fête des extraits de l'évangile et du sermonnaire. Ensuite, les Ordinaires accordèrent aux maîtres d'écoles les plus capables la « licentia » d'exercer plusieurs activités spécifiquement apostoliques. Enfin, seules les fonctions exclusivement sacerdotales demeurèrent réservées au curé de la paroisse ou de la ville voisine, toutes les autres activités apostoliques étant confiées au pouvoir des maîtres d'écoles. Les laïcs munis d'un pareil pouvoir furent appelés « *licentiati* ». Dans les documents ils sont désignés par différentes expressions : *clericus, concionator, scholasticus, praedicator, catechista.* Les Turcs les appelaient « les demi-prêtres ». Cependant on les appela ordinairement *licentiati, fratres licentiati, plebani licentiati, parochi licentiati.* Cette dénomination provenait de leur *licentia docendi* ou encore des pouvoirs ecclésiastiques qu'ils avaient reçus.

Un rapport rédigé en 1585 par le Père Jésuite Valentin Lado sur ses activités missionnaires prouve qu'à l'époque de la domination turque la participation de laïcs aux œuvres d'apostolat remonte à une date bien plus ancienne que celle du synode provincial de Bratislava de 1628. Celui-ci ne fit que déterminer leurs droits, leurs devoirs et leur nom. Le protocole de ses séances qualifie de « *licenciés* » ceux d'entre les laïcs auxquels les évêques accordèrent le pouvoir de prêcher la parole de Dieu au peuple, « à cause de la pénurie des prêtres ». Le protocole du synode de Trnava, tenu l'année suivante (1629), explique fort bien le motif de leur institution : c'est pour remédier au manque de prêtres, qui se faisait surtout sentir dans les régions soumises à la domination des Turcs, que l'on recourut à la nomination de licenciés.

Pendant environ un siècle et demi l'Eglise de Hongrie continua à recourir à l'aide de ces auxiliaires spéciaux de l'apostolat dans le champ d'activité qui leur avait été initialement assigné. Au début du XVIII[e] siècle, le prévôt de Vasvar, Francesco Scacchi, écrivant à son Ordinaire, l'évêque de Györ, Christian-August, duc de Saxe-Zeitz, pouvait en tracer un portrait à peu près identique à ceux qui furent rédigés au XVI[e] siècle par le missionnaire jésuite, Valentin Lado, dans son rapport au Provincial des Jésuites de Pologne, Giovanni Campani, et, au XVII[e] siècle, par l'archevêque Peter Pázmány, S. J., dans sa relation au pape Urbain VIII.

Leurs activités.

Pour savoir en quoi consistaient leurs activités, il nous faut consulter les procès-verbaux des réunions synodales, la correspondance des évêques et leurs mandements ainsi que les rapports des visites canoniques.

Le *synode provincial de Bratislava* de 1628 statua que la *licentia* ne pourrait être accordée que pour la durée d'une ou au maximum de deux années et que toutes les activités dont l'exercice était accordé aux licenciés devraient être énumérées *taxative* dans le document accordant la licence. Après expiration du délai de validité la *licentia* pouvait être prorogée pour une nouvelle durée de deux ans. La mise à exécution de cette mesure fut prescrite peu de temps après par l'archevêque.

Le *synode de Trnava* (1629) accorda aux « licenciés » la permission de lire en public des passages d'un sermonnaire, de prêcher et d'administrer le baptême, mais il les plaça en même temps sous la surveillance d'un curé voisin. Celui-ci avait l'obligation de faire un rapport sur leur manière de s'acquitter de leur tâche, afin que l'on puisse, en connaissance de cause, leur retirer ou leur proroger la « licence ».

Ces décisions furent également prises par le *synode diocésain de Eger* (1635). Les licenciés, confiés à la vigilance de l'archidiacre, devaient avoir fait la profession solennelle de foi prescrite au concile de Trente; ils avaient à accomplir leurs fonctions dans la circonscription qui leur avait été assignée, mais pour l'administration des sacrements, ils devaient s'adresser au prêtre le plus proche.

Des directives encore plus détaillées leur furent données par le *synode de Pécs* (1714). Ils y reçurent mission d'administrer le baptême, de faire les mariages et les enterrements, de prêcher et de réciter en public les prières prescrites les dimanches et les jours de fêtes et de présider pendant l'Avent et le Carême à de courtes cérémonies religieuses. Ils avaient aussi à donner l'instruction religieuse, à expliquer la doctrine chrétienne, à organiser les processions coutumières, à éveiller chez les malades par leurs prières des sentiments de foi, d'espérance, de charité et d'une contrition parfaite; à les exciter à une soumission complète à la volonté de Dieu et à contempler avec eux les souffrances du Christ. Ils avaient en outre à visiter les fidèles, à les instruire et à les exciter à accomplir leur confession pascale. Ils devaient veiller à la propreté de l'église ou du local de prières et se rendre tous les dimanches et jours de fêtes à la sainte messe avec ceux qui leur étaient confiés; si par malheur l'église la plus proche était trop éloignée, ils devaient organiser dans leur village une cérémonie de prières qui en tienne lieu. Tout comme les synodes de Bratislava et de Trnava, celui de Pécs veilla aussi à ce qu'ils fussent bien surveillés.

Les mesures les plus détaillées et les plus explicites sont contenues dans l'« *Instructio licentiatorum* » de l'*abbé bénédictin, Willibald Grasso* (1729). Celle-ci ne contient pas seulement des prescriptions précises concernant l'exercice des devoirs de leur charge en vue d'un apostolat plus fécond ; elle traite aussi de la manière dont il leur faudra vivre pour assurer le maintien de leur prestige personnel et elle règle en même temps leurs relations avec les fidèles et avec leurs supérieurs ecclésiastiques. Puisque les licenciés sont jusqu'à un certain point des chargés d'apostolat — ainsi l'abbé commence-t-il son instruction — ils doivent faire un effort pour donner le bon exemple au peuple par leur comportement. Ils doivent éviter l'ivrognerie, les disputes, les jurons, les inimitiés et les dissensions, en un mot ils doivent se comporter d'une manière qui réponde à leur vocation. Chaque licencié doit se choisir un confesseur parmi les ecclésiastiques du voisinage, il doit se confesser à lui si possible deux fois sinon au moins une fois tous les mois et sur ce point il doit posséder une attestation écrite. Il doit aussi s'adresser à cet ecclésiastique s'il a besoin d'un conseil en matière d'apostolat. Tous les dimanches après le salut les licenciés doivent enseigner les mystères de la foi à la jeunesse. Dans ce but, chacun disposera d'un catéchisme dont il expliquera chacune des parties à la jeunesse et dont il lira et fera lire des extraits à l'assemblée des fidèles. Aux heures prescrites, ils donneront un signe avec une cloche ou autrement pour convoquer les chrétiens à des réunions où ils pourront entendre des sermons approuvés par l'Eglise et prier dans des livres de prières également approuvés. Mais puisque les personnes frustes ne comprennent pas les prières composées dans un style relevé, les licenciés devront prier le chapelet avec le peuple afin que les ignorants et les enfants apprennent le signe de la croix, le Pater, l'Ave et le Credo. Ils ont à prémunir contre tout scandale public les villages et les localités qui leur sont confiés, en particulier, ils devront s'efforcer de corriger les adultères et si ceux-ci ne veulent pas les écouter, ils devront faire rapport à ce sujet à l'ecclésiastique le plus proche ; ils devront prendre à cœur de supprimer les inimitiés, faire connaître les jours fériés et les périodes d'abstinence et veiller à leur observation fidèle. Ils avaient l'obligation, tout comme les curés, de rendre compte de leur gestion de la manière prescrite, à l'époque de Pâques, et tous les ans à la même époque de subir un examen de compétence chez l'ecclésiastique le plus proche auquel ils devaient également s'adresser pour leur certificat de confession et de bonne conduite. Ainsi pourront-ils être maintenus dans leur fonction pendant l'année suivante.

En général, ces prescriptions valaient également pour les licenciés qui vivaient en Transylvanie. La *Constitution de Csiksomlyó* (1674) ordonna aux licenciés de se confesser et de communier publiquement,

de préparer leurs fidèles consciencieusement à la confession et à la communion; de donner au peuple une instruction catéchétique tous les dimanches au cours de l'office de l'après-midi, depuis le dimanche de la Trinité jusqu'à la Saint-Michel. Le synode tenu dans la même localité en 1697 réitéra toutes ces prescriptions. En outre, il imposa aux licenciés de se soumettre à un examen de capacité tous les ans ou lorsque le doyen le jugeait nécessaire.

Il résulte des documents contemporains, en particulier des lettres de taxe des licenciés, qu'en de nombreux endroits ceux-ci avaient également à sonner aux églises, à faire la veillée funèbre dans les morgues auprès des cercueils (*cantus nocturnus*), à bénir la fiancée après son mariage (*benedictio novae nuptae*), à bénir les relevailles (*benedictio mulieris post partum*) et à faire les discours funèbres. La veillée des morts semble avoir consisté en ceci : que le licencié passait la nuit dans la chambre mortuaire en priant et en chantant des cantiques funèbres et des psaumes. Dans plusieurs lettres de dotations, il n'est pas question de la bénédiction de la fiancée ni des relevailles. La première, la *benedictio novae nuptae,* peut parfois avoir fait partie des cérémonies du mariage; il se peut d'ailleurs aussi que les deux bénédictions n'aient été en usage que dans certaines localités, comme c'est encore le cas de nos jours. La prédication, comme on l'a déjà dit, était permise aux licenciés dans le sens défini au synode de Trnava; mais ils tenaient aussi des discours funèbres que les instructions de l'archidiacre appelaient *contio funebris* ou *contio funebralis*. Celle-ci n'était probablement pas prononcée du haut de la chaire, comme de nos jours, mais comme le nom le dit, auprès du tombeau.

Ce programme d'activités générales et habituelles subissait cependant quelques modifications non seulement d'après les diocèses, mais aussi d'après les différents archidiaconés et même d'après les différentes paroisses, conformément à la diversité des habitudes locales. Ainsi, par exemple, le synode de Trnava dont nous avons parlé, permit aux licenciés de l'archidiocèse d'Esztergom de prêcher. Il leur imposait même explicitement de « prendre la parole ». Parlant en 1657 du licencié de Mellek, le premier doyen déclare à sa louange qu'il est un assez bon orateur. Georg Buitul lui aussi, un licencié transylvain, prêcha avec l'approbation de son évêque. Le premier archidiacre, Joseph Baghy, rappelle au licencié de Udvard (Comitat de Comorn, Tchécoslovaquie) son devoir de ne pas négliger la prédication. Le premier doyen Francesco Scacchi affirme que les licenciés faisaient également des sermons en Transdanubie dans le Comitat de Vas. Le « scolastique » qui succéda au missionnaire jésuite Valentin Lado dans son secteur fit également des sermons, par ordre des supérieurs de la Compagnie. Mais ce qui était permis aux licenciés dans le diocèse

d'Esztergom et en Transylvanie, ce qui leur était même imposé, cela leur était interdit sur le territoire de l'archidiaconé de Vas. Le premier doyen, dont nous venons de parler, spécifia en effet qu'il fallait rappeler aux licenciés que seule la lecture publique de textes de sermons était de leur compétence.

Les décisions synodales insistent toujours sur le caractère temporaire de la licence. Dans certaines localités, le droit de les nommer et de les déplacer revenait au doyen. Mais d'autres sources prouvent que, dans quelques régions, ils étaient l'objet d'une *installatio* ou d'une *investitura* solennelles.

Leurs ressources.

Comme remplaçants du curé, les licenciés jouissaient également des *bénéfices paroissiaux* et des *droits d'étole* liés à l'accomplissement de leurs fonctions. Cela semblait tellement naturel que la plupart des décisions synodales passent ce fait sous silence. Le synode de Pécs est le premier à en parler explicitement : « ce que les fidèles doivent remettre au prêtre en fait de produits de la terre ou de numéraire, comme aussi les revenus d'étole, reviennent au licencié ». Cependant, en contre-partie, la décision synodale oblige le licencié à héberger le prêtre séjournant chez lui pour administrer les sacrements. Dans leur énumération des revenus paroissiaux la plupart des protocoles des visites d'églises (*visitatio canonica*) ne distinguent pas si ceux-ci reviennent à un prêtre ou à un licencié. A Keczöl, le licencié Jean Szily reçoit la jouissance du bénéfice paroissial moyennant l'obligation d'accorder logement et couvert au prêtre qui vient chez lui pour les principaux jours de fête. Cependant, le protocole de la visite archidiaconale se rapportant à ce point limite cette obligation aux circonstances générales, sans tenir compte du cas spécial où le prêtre est appelé pour assister un malade. Dans ce cas, il exprime le souhait que les *auditores,* c'est-à-dire les fidèles dépendant d'un licencié, contribuent tous d'après leurs ressources à l'hébergement de l'ecclésiastique. Les frais de transport incombaient à la communauté paroissiale. Celle-ci était souvent aussi obligée de prendre soin du défraiement du prêtre célébrant. La décision diocésaine de Vác (1675) détermine un tarif uniforme pour les revenus des licenciés et pour ceux du curé : la contribution annuelle de chaque ménage était fixée à 50 deniers et une mesure de blé; le casuel, à 5 groschen pour un mariage, une flûte de pain et une poule pour des relevailles, 5 groschen pour un enterrement simple et un thaler pour un discours funèbre.

Mais en réalité les revenus du licencié devaient quand même être inférieurs à ceux du prêtre chargé d'apostolat. Enumérant les revenus paroissiaux du licencié de Nagy-Ecs, l'archidiacre de Györ remarque incidemment que « si les fidèles avaient un curé, ils paieraient

certainement davantage ». Le curé de Somorja, dans l'archidiaconé de Sopron, touchait un revenu de 50 florins. Son successeur, licencié, ne reçut que 36 florins.

Il apparaît aussi, d'après les actes des visites canoniques, que, dans nombre de localités, les licenciés avaient à lutter contre une grande misère. L'évêque de Vác, le baron Georg Pongrácz, déplore que ses licenciés aient à peine un morceau de pain à se mettre sous la dent. Le manque de ressources fut souvent cause que d'anciennes cures paroissiales furent ramenées au rang de postes de licenciés, des « licenciatures » comme on disait alors. Les diaires du premier doyen Scacchi nous apprennent que les licenciés étaient ordinairement chargés des localités trop pauvres pour entretenir une cure indépendante. Une de ces localités autrefois indépendantes, Mindszentmihály (comitat de Vas), fut confiée à un licencié « à cause de la diminution des revenus paroissiaux ». Le prévôt de Vasvár rapporte au cardinal Christian-August, duc de Saxe-Zeitz, que les détenteurs des droits de patronage ne demanderaient pas mieux que de pouvoir présenter des prêtres ordonnés pour l'occupation des cures mais que les revenus de ces cures étaient tellement diminués qu'il ne se trouve pas de candidat; que la misère générale était si grande que, même si, la pénurie de prêtres venant à diminuer, il y avait moyen d'en nommer, plusieurs communes devraient quand même garder leurs licenciés « afin de n'être point contraintes de débourser davantage pour avoir un prêtre ». A Nyul (Comitat de Györ) les habitants exprimaient le désir de ne pas recevoir de prêtre parce que, s'ils en avaient un, il leur faudrait encore en outre un instituteur qui aurait lui aussi besoin d'une maison et d'un traitement et ils n'étaient pas capables de subvenir à tous ces frais.

Puisque les protocoles des visites canoniques énumèrent nommément comme sources de revenus des licenciés le bénéfice paroissial (*proventus parochiae*), un traitement éventuel (*solutio parochi seu licentiati*) et les droits d'étole (*stola*) et que ces revenus coïncident dans l'ensemble avec les ressources des prêtres chargés d'apostolat, le montant des revenus des licenciés dépendait principalement du nombre de leurs fidèles. Or le nombre d'habitants des « licenciatures » était restreint. Le synode de Pécs affirme également que les licenciés se voyaient confier les paroisses les plus petites.

En plusieurs endroits les revenus pouvaient quand même avoir été suffisants. A Gyirmot, où il n'existait ni église ni presbytère ni école et où le service divin devait être célébré dans la maison d'un cultivateur, la dotation annuelle du licencié comportait de la part de chaque ménage un demi-boisseau de froment et dix deniers, l'usage de quatre arpents de terre cultivable dont deux étaient cultivés aux frais de la commune et d'une prairie qui rapportait quatre chargements de foin. Son casuel était, pour un baptême, une flûte de pain et une poule;

pour des relevailles 25 deniers; pour un enterrement 12 deniers; pour un discours funèbre 25 deniers et pour sonner tous les matins et tous les soirs, douze gerbes de joncs de chaque ménage. En outre, aux grandes fêtes, il recevait une mesure de vin.

L'*uniforme* du licencié était, d'après ce qui découle des lettres de licence conservées parmi les décrets du synode provincial de Trnava, une soutane large et noire, et un surplis. Il ressemblait donc assez bien à celui du sacristain actuel dans les villes.

En Transylvanie les licenciés participaient des mêmes privilèges accordés par le prince Georg Rákóczy au clergé catholique. Conformément à ces privilèges, les licenciés en activité et ceux devenus inaptes au service pour motif de santé ou autres restaient durant toute leur vie en jouissance du *privilegium immunitatis*. Les licenciés privés d'emploi pouvaient continuer pendant trois ans à bénéficier de ces avantages et ceux-là seuls qui abandonnaient volontairement leurs fonctions retombaient sous la juridiction civile. Les membres de leurs familles, en particulier les épouses des licenciés, participaient à ce privilège. Il en était de même, durant leur vie entière ou jusqu'à leur remariage avec un non-licencié, des veuves de ceux qui avaient exercé leurs fonctions ou qui s'étaient trouvés sans emploi.

En résumé, si nous omettons les prescriptions qui se rapportent davantage à leur vie privée : assistance à la messe, confession, relations avec leurs supérieurs et avec un curé voisin, nous pouvons énumérer comme suit les devoirs des licenciés : ils devaient assurer : 1° le baptême; 2° le mariage; 3° la bénédiction de la fiancée (benedictio vel introductio novae nuptae seu sponsae); 4° les relevailles (benedictio mulieris post partum); 5° l'enseignement religieux des enfants et des adultes, la catéchèse, l'instruction chrétienne; 6° la récitation des prières usuelles et l'annonce des jours de fête et de pénitence, etc.; 7° les services dominicaux : lecture de l'évangile, de l'épître, des postilles, le sermon; 8° les cérémonies religieuses, les saluts, surtout durant l'Avent et le Carême, et les processions; 9° les enterrements, y compris ceux avec un discours funèbre; 10° toute la surveillance et la direction pastorale de la commune : corriger les pécheurs publics, encourager les fidèles à recevoir les sacrements au temps pascal, prendre soin de la propreté des bâtiments du culte. Leurs devoirs principaux étaient : le baptême, l'assistance aux mariages, la benedictio novae nuptae et la benedictio mulieris post partum. Ces fonctions ecclésiastiques au sens plus étroit étaient interdites à ceux d'entre les maîtres d'école dépourvus de *licentia*.

La célébration des offices religieux était assurée par des curés ou par des religieux-prêtres habitant dans le voisinage et qui pouvaient se rendre dans les « licenciatures » les plus proches et les plus facilement accessibles. Abstraction faite de ce cas spécial, les licenciés

remplaçaient ordinairement le curé et le chantre. Il leur arriva même d'administrer simultanément plusieurs localités à la fois.

Nombre et valeur de ces auxiliaires.

Il n'est pas possible de donner des chiffres précis concernant le nombre de licenciés. L'affirmation du cardinal Pázmány, S. J., d'après laquelle le pays aurait compté deux fois autant de licenciés que de prêtres ordonnés semble bien exagérée même pour l'époque où il vivait. Toutefois, il est certain que leur nombre était important. Leur emploi n'allait cependant pas sans inconvénients. Certains abusaient de leurs fonctions en dépassant les limites qui leur étaient assignées, d'autres négligeaient leurs devoirs en quittant le territoire de leur paroisse, d'autres encore manquaient de la formation suffisante pour instruire convenablement leurs fidèles. D'après le schématisme de l'archidiocèse d'Esztergom, rédigé vers le milieu du XVII[e] siècle, les licenciés ne produisaient rien de bon. Bien plus, il aurait été préférable pour le salut des âmes des fidèles, qu'ils n'existent pas du tout. Le cardinal Pázmány n'est pas plus favorable dans son jugement. Il se plaint auprès du nonce de Vienne en ces termes : « Je me sens comme entre l'eau et le feu. Renvoyer les licenciés, ce serait laisser libre cours aux prédicants calvinistes, pour tourner la tête au peuple innocent. Mais recourir à leurs services présente également des dangers infinis et ainsi je me vois contraint entre deux maux de choisir le moindre ». Le 10 mai 1632, dans son rapport au pape Urbain VIII, il déplore que la plupart des licenciés manquent de la formation requise ; c'est pourquoi dès que la pénurie de prêtres aura cessé, il les remerciera aussitôt. Il ne les emploie que parce qu'il le faut bien. Uniquement parce que le manque de prêtres est irrémédiable. Il supplie donc instamment Sa Sainteté qu'Elle veuille bien accorder à la Congrégation de la Propagande les pouvoirs nécessaires afin qu'elle prenne soin de la formation de prêtres, qui pourraient reprendre des mains des licenciés le travail apostolique parmi les catholiques qui leur sont confiés. Le premier doyen de Vasvar, Francesco Scacchi, s'exprime de même dans son rapport au cardinal Christian-August : « nous devons supporter les licenciés sinon les non-catholiques viendraient s'établir chez nous ». Dans son protocole de visite, il rapporte à leur sujet que la plupart n'ont suivi que le cours de grammaire et n'ont rien appris de plus. Pour qualifier le degré d'instruction de plusieurs licenciés, l'archidiacre se sert de ce seul mot « capable de lire ».

Il ne semble pas que ces quelques remarques puissent suffire à justifier un jugement général défavorable au sujet des licenciés. Il ne convient pas de généraliser des déficiences individuelles constatées à certaines périodes dans l'un ou l'autre diocèse. S'il est vrai

qu'il y eut des abus, s'il est vrai que l'instruction et la moralité de plusieurs licenciés laissèrent à désirer, il y eut cependant aussi des rapports très édifiants et louangeurs à leur sujet et au sujet de leur travail et il faut aussi tenir compte des circonstances concrètes où ils étaient appelés à travailler.

Leur influence.

Le fait que leur institution se maintint sans changement durant un siècle et demi prouve sa vitalité. Le fait que les chefs de l'Eglise se sont tellement occupés d'eux prouve qu'ils avaient une grande importance. Le cardinal Pázmány, S. J., « le Cicéron dans la pourpre » comme on l'a appelé, fit imprimer ses sermons à leur usage comme il le dit dans sa Préface. L'évêque de Vac, Siegmund Zongor, légua 1.300 florins aux curés et aux licenciés de son diocèse dépourvus de ressources. Les protocoles synodaux prouvent que les prélats se faisaient accompagner par eux aux synodes et qu'ils y prenaient part honorés du titre de *honorandi licentiati plebani*. Il doit donc y avoir eu aussi des licenciés qui méritaient ces titres et la confiance de leurs évêques, d'autant plus que leurs fonctions n'étaient pas très attrayantes. A Patona, par exemple, d'après le rapport de la visite canonique de 1698, le licencié avait pour maison une cabane en bois isolée, couverte de chaume, sans chambre, sans écurie et sans jardin. D'autres licenciés étaient logés de même. Ils devaient réserver une place dans leur propre demeure pour les cérémonies religieuses. Tout comme les ecclésiastiques, les licenciés étaient toujours en danger continuel de perdre la vie : leurs ennemis trouvaient facilement l'occasion de les accuser, de les dénoncer aux Turcs ou aux gens de guerre et l'amende pécuniaire ne se faisait pas attendre.

S'il est vrai qu'en parlant d'eux, le cardinal Pázmány et le premier doyen Scacchi leur refusent ordinairement le degré de formation requis par leur fonction, on constate aussi que des protocoles de visites canoniques soulignent avec louanges leur formation et leurs capacités. Plusieurs d'entre eux jouirent pendant de nombreuses années de la confiance entière des Supérieurs ecclésiastiques auxquels ils étaient soumis; certains furent même ordonnés prêtres; ils devinrent curés et, comme tels, ils acquirent des mérites appréciés dans l'exercice de leurs fonctions.

Georg Buitul qui, avant son entrée dans la compagnie de Jésus, travailla comme licencié en Transylvanie, fit preuve d'un tel zèle des âmes que l'évêque Etienne Csiky intervint pour le faire recevoir au Collège Germanique à Rome. Dans sa lettre du 15 septembre 1616 il fit savoir au cardinal Borghèse que les efforts principaux de Buitul avaient visé à soutenir le mieux possible les catholiques privés de leurs prêtres. Partout et à toute heure il les assista, infatigablement;

il veilla à assurer le salut de leurs âmes, en sorte que ses efforts furent couronnés d'un beau succès. Pendant plus de deux ans il travailla avec un grand zèle à Alba-Julia, la métropole des diocèses de Transylvanie. Il ne se borna point à enseigner la jeunesse, mais durant l'absence du Père Jésuite Szini, il occupa aussi la chaire devant un auditoire de qualité et même devant des magnats.

Le licencié Jean Petrovich, élève au séminaire de Vienne, suivait en même temps des cours à l'Université. A cause d'une maladie d'yeux il ne put être ordonné prêtre mais il reçut les ordres mineurs. Son premier doyen loue son esprit perçant et la pureté de sa vie « qui lui auraient mérité un meilleur sort ». Il s'exprime avec beaucoup de louanges sur ses qualités oratoires.

Un rapport nous renseigne sur les licenciés de tout un diocèse. L'évêque de Vác, le baron Georg Pongrácz, s'exprime au sujet des licenciés de son diocèse de la façon suivante : « Leur situation n'est pas du tout enviable. Leur sort est si misérable, si nécessiteux, ils mènent leur vie dans un dénuement tellement inouï qu'il est indubitable que ce n'est pas pour quelque avantage terrestre, mais pour une récompense céleste qu'ils se donnent toute cette peine. Plus d'un parmi eux manque du pain quotidien ». Ce jugement est d'autant plus remarquable que, dans le diocèse de Vác, 31 licenciés étaient à l'ouvrage et qu'il exprime à leur sujet une appréciation d'ensemble.

Pourtant, même là où les licenciés ne remplissaient pas leurs devoirs avec la conscience souhaitable, leur présence n'était pas inutile, parce qu'elle préservait au moins l'existence des droits paroissiaux, ce qui facilita plus tard la réorganisation des paroisses. A eux revient aussi la diffusion du chant d'église dans la langue du peuple. En effet, lorsque les fidèles se réunissaient sans prêtre dans les lieux du culte, les licenciés durent remplacer les anciens chants de la messe en latin, qu'ils ne pouvaient pas employer à cause de l'ignorance de cette langue, par des chants d'église dans la langue du peuple. Ceux-ci connurent alors une diffusion si générale qu'ils furent accueillis avec succès même en dehors du territoire dominé par les Turcs.

Bref, si l'on veut peser les mérites des licenciés sur la balance de la justice, il faut tenir compte non seulement des résultats visibles de leur travail, mais aussi des difficultés de leur époque, de toutes les circonstances qui influencèrent leur travail, du milieu tout entier dont ils avaient à surmonter les obstacles, de toutes les épreuves qu'ils avaient à combattre. Il en est beaucoup parmi eux auxquels on ne pourra dénier une sincère admiration. A une époque pénible et impétueuse de l'histoire, ils rendirent de grands services à l'Eglise et méritent pour leur travail dévoué consacré au salut des âmes d'être honorés du titre de « colonnes de la foi catholique ».

Szeged (Hongrie). Coloman JUHÁSZ.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Radiomessage à l'occasion du XXXVI[e] Congrès eucharistique international à Rio de Janeiro le 24 juillet 1955. — (*A.A.S.*, XXXXVII, 1955, p. 554-557; *La Documentation catholique*, 1955, col. 1125-1130).

A la clôture du XXXVI[e] Congrès eucharistique tenu à Rio de Janeiro du 19 au 24 juillet, le Souverain Pontife s'est adressé par radiomessage en portugais aux foules immenses réunies en un site grandiose.

Après leur avoir dit sa joie de toutes les manifestations de piété du Congrès, et de voir chacun exercer dans son milieu l'apostolat eucharistique, le Pape parle de cette science de l'Eucharistie qui est une lumière et un foyer.

« Aujourd'hui, dans le monde, les ténèbres de l'ignorance sont si épaisses! Et il y a une telle glace d'indifférentisme! Qui sait réellement ce qu'est l'Eucharistie-sacrifice et ce qu'est l'Eucharistie-communion?

» L'Eucharistie-sacrifice : le Calvaire s'est agrandi dans l'espace, au point d'embrasser la terre entière, et prolongé dans le temps jusqu'à la fin des siècles! Sur le Calvaire, à l'heure la plus auguste de l'univers, le sacrifice sanglant, par lequel le Fils de Dieu incarné a, en s'immolant, opéré la Rédemption du monde! Dans l'Eucharistie, le même sacrifice, renouvelé d'une manière non sanglante, deux cents fois, trois cents fois, mille fois, en tant d'autres points de la terre.

» *Coeli enarrant gloriam Dei!* Les cieux racontent la gloire de Dieu! Et aujourd'hui que la science a scruté un si grand nombre de ses incommensurables abîmes, combien plus puissante résonne en Notre esprit cette louange de la gloire divine! Mais qu'est-ce que tout cela, même si c'était mille fois plus imposant; qu'est-ce en comparaison de la gloire littéralement infinie que, dans le silence de Nos autels, rend au Père éternel le Dieu eucharistique, en s'immolant perpétuellement?

» La terre : un point dans l'immensité de l'univers! Mais le sacrifice eucharistique la transforme en un immense encensoir qui à travers les espaces en exhale comme des volutes de gloire infinie au Créateur.

» *O si scires donum Dei!* Oh! si vraiment on connaissait et reconnaissait le don de Dieu! Pas un fidèle ne manquerait, aux jours du Seigneur, de prendre une part active au divin sacrifice.

» L'Eucharistie-communion : O Roi divin qui se donne à nous! Oh! si l'on connaissait et appréciait comme il se doit ce don infini de l'Amour infini!

» Mystère ineffable d'union, après l'Union hypostatique et celle de la Maternité divine, la plus merveilleuse et divinisante, qui tend à Nous revêtir non de la pourpre royale, mais de la personne même du divin Roi (cfr S. Jean Chrysostome, *Homélie sur saint Jean*, XXXXVII, n. 4. — Migne, *P.G.*, t. LIX, col. 262); à faire de Nous des porte-Christ, concorporels et consanguins avec lui (cfr S. Cyrill. Hieros., *Catech. myst.*, IV, n. 3. — Migne, *P.G.*, t. XXXIII, col. 1100); à Nous transformer, à Nous convertir en lui, au point que Nous pouvons dire que, plus que Nous-mêmes, c'est le Christ qui vit en Nous (cfr S. Thom., *in IV Sent.*, dist. 12, q. 11, a. 1 et 2).

» Par conséquent, mystère d'unité qui, en incorporant et pour ainsi dire en identifiant les fidèles avec le Christ, tend à les unir dans une seule famille, en un corps unique, dans lequel palpitent un seul cœur et une seule âme et dans lequel chaque membre veille attentivement au bien des autres, autant ou même davantage qu'à son propre bien.

» Mystère de vie, remède divin d'immortalité (cfr S. Ignace, *ad Eph.*, n. 20, 2), qui entretient la vie de l'âme, restaure les forces et les rénove, neutralise les germes des vices et fait croître toutes les vertus, depuis les lis de pureté virginale et angélique, jusqu'aux héroïsmes du zèle le plus désintéressé.

» Mystère d'énergies divines, armure invincible de la milice chrétienne. Au temps des martyrs, toute la sollicitude de l'Eglise consistait à armer ses athlètes avec le Corps du Christ, afin qu'ils puissent persévérer jusqu'à la conquête de la couronne (cfr S. Cyprien, *Ep.* LIV, n. 2, 4. — Migne, *P.L.*, t. III, col. 883, 885; *Ep.* LVI, n. 1, 9. — *Ibid.*, t. IV, col. 360, 367). Et aujourd'hui où fleurissent si nombreuses les palmes du martyre, quel bonheur pour le confesseur de la foi s'il peut étreindre Jésus-Hostie! Or, la vie chrétienne digne de ce nom, qu'est-elle sinon un martyre non sanglant, sinon porter sa propre croix et suivre Jésus? Pour résister aux séductions du mal, ne Nous est-il pas dit qu'il faut avoir le courage d'accomplir tous les sacrifices, même s'ils équivalent à celui de la privation des yeux ou à l'amputation des mains et des pieds? (cfr *Matth.*, XVIII, 8, 9). Si vous voulez pratiquer cette vie chrétienne, armez-vous de Jésus-Hostie! »

Lettre apostolique du 29 juin 1955 au cardinal Piazza, président de la Conférence des évêques de l'Amérique latine. — (*A.A.S.*, XXXXVII, 1955, p. 539-545; *La Documentation catholique*, 1955, col. 1029-1036).

Au lendemain du Congrès eucharistique de Rio de Janeiro s'est tenue une Conférence de tout l'épiscopat de l'Amérique latine. Le cardinal Piazza, Préfet de la S. Congrégation consistoriale, en assumait la présidence. Dans une lettre du 29 juin 1955, le Souverain Pontife après avoir jeté un regard d'ensemble sur la situation de l'Amérique latine et fixé la méthode de travail des années à venir indique les grands problèmes religieux qui doivent retenir l'attention de la Conférence des évêques.

Les pays de l'Amérique, « tout en constituant des patries et des Etats différents, se trouvent étroitement unis et liés entre eux par leur voisinage géographique, une commune civilisation et, qui plus est, par ce don inestimable de la lumière de la vérité évangélique. Ils forment ainsi plus du quart de l'univers catholique. C'est donc une multitude, certes des plus magnifiques, de fils de l'Eglise, une phalange solide, attachée à la foi catholique que lui ont transmise les institutions, les lois et les coutumes des ancêtres. Un tel spectacle apporte à Notre âme une grande consolation.

» Ce n'est pas, certes, que des contrées de l'Amérique latine n'aient connu et ne connaissaient récemment encore en certaines régions — et de Nous en souvenir ravive la douloureuse blessure qui Nous fut sans raison infligée — des conflits et des attaques contre l'Eglise. Cependant, rien encore — rendons-en grâces à Dieu — n'a pu, dans ces immenses contrées, éteindre la flamme de la lumière du salut, dont l'éclat rayonne de la croix du Christ. »

L'insuffisance du clergé, problème capital.

« Toutefois, Nous ne voulons pas vous cacher, vénérable Frère, qu'à ces considérations se mêle Notre constante préoccupation de voir rester sans solution

des problèmes considérables et d'une grave importance concernant l'Eglise dans l'Amérique latine; de voir que tarde encore l'effet de l'effort entrepris pour parer au danger menaçant qui se fait imminent et qu'on dénonce justement avec angoisse comme étant par-dessus tout pénible et dommageable : la rareté du clergé.

» Quelle peut être la cause de cette insuffisance? Cela est assez connu et il n'y a pas lieu d'insister sur ce point en y revenant en détail. Mais il s'en est suivi en un siècle, et maintenant encore il arrive malheureusement — bien qu'on ait travaillé de grand cœur à y porter remède et marqué quelques réalisations — que, sur ce continent, l'organisation et l'action de la vie catholique fassent encore défaut, non sans un dommage et préjudice croissant...

» Là, en effet, où manque le prêtre ou s'il n'est pas lui-même « un vase de choix, sanctifié, utile au Maître, propre à toute bonne œuvre » (*II Timoth.*, II, 21), la lumière de la vérité religieuse subit nécessairement un profond obscurcissement, les lois et préceptes de la vie que dicte la religion perdent leur force, et même le ruissellement de la grâce céleste s'affaiblissant s'épuise. Alors, les mœurs de la population, où se glissent la facilité du laisser-aller et l'indifférence, se corrompent et, par le dérèglement de la conduite publique ou privée, est ébranlée cette fermeté salutaire des résolutions, qui reste solide lorsque chacun se gouverne et se dirige en toute circonstance, selon les règles de l'Evangile.

» Cette insuffisance du clergé séculier et régulier paraît, en raison de la grandeur des charges apostoliques confiées maintenant à l'Eglise, plus grave et plus aiguë que dans les temps passés. Elle est un obstacle, ou au moins une cause de retard, pour que les nations de l'Amérique latine, qui Nous sont très chères, parviennent, dans la pratique de la très sainte religion, à réaliser des progrès comparables à ceux qu'elles ont réalisés en bien d'autres choses. »

Cependant le Pape veut écarter tout pessimisme. Il attend même de l'Amérique latine qu'elle joue un rôle important pour répandre parmi les autres peuples les bienfaits de la foi et de la paix.

Plan de travail.

« Pourtant, il est absolument nécessaire à l'accomplissement de Nos vœux qu'on agisse sans nul retard et avec diligence, générosité et courage. Il faut que des forces grandement estimables ne soient pas gaspillées du fait de leur dispersion malencontreuse, mais que, réparties avec ordre, elles se fortifient par leur union. S'il en est besoin, qu'on recoure à de nouvelles formes et de nouvelles méthodes dans l'exercice de l'apostolat qui, tout en restant fidèles aux principes et traditions de l'Eglise, répondront mieux aux exigences des temps et utiliseront les moyens qu'offrent les progrès modernes. Si les pécheurs ne se servent que trop, hélas! de ceux-ci pour le mal, les bons, par une heureuse audace, doivent les faire servir à hâter la victoire de la vertu et à propager la lumière de la vérité.

» Il Nous a donc paru opportun, pour donner volontiers suite aux vœux de l'épiscopat de l'Amérique latine, que la hiérarchie latino-américaine se réunisse pour étudier en commun et à fond les problèmes en question. Qu'on cherche ensuite, à la lumière des avis émis et d'une sévère enquête, les méthodes et les moyens à mettre en œuvre pour entreprendre parfaitement et sans retard tout ce que réclament les besoins de notre temps.

» Lorsque les saints Pasteurs auront accompli ce travail préliminaire pour connaître à fond la situation et préciser les remèdes opportuns à y apporter, les délégués représentant les provinces ecclésiastiques et les territoires de Mission se réuniront sans tarder en conférence générale. Après avoir examiné les résultats de l'enquête exécutée, ils confronteront les avis émis de part et d'autre pour en

tirer un plan et présenter des résolutions pratiques et promouvoir ainsi un développement plus heureux de la religion chrétienne dans tous les territoires de ce continent. »

Le Saint-Père examine ensuite certains problèmes.

Les vocations sacerdotales et religieuses [1].

« Nous sommes certain que les évêques accorderont toute leur attention, chacun dans son territoire respectif, pour encourager de la manière la plus opportune et la plus efficace, les volontés qu'attire la vocation sacerdotale ou la vie religieuse, en vue d'en accroître le nombre, de les former avec soin et de les protéger sûrement et constamment. Qu'ils veillent encore, par une éducation convenable, à former des ministres de Dieu saints et prêts à tout bon travail. Que l'esprit ecclésiastique, qui doit les distinguer en raison du ministère sacré qu'ils exercent, soit préservé, sans avoir à souffrir, de tant de pièges et de dangers. Qu'ils croissent, enfin, de plus en plus en ferveur et que toute leur vie sacerdotale, dans une généreuse et constante préoccupation de nourrir leur piété envers Dieu et dans l'accomplissement de leurs devoirs quotidiens, soit exempte de vanité, riche de plénitude. »

L'aide aux autres nations.

« Mais, puisqu'on peut prévoir facilement qu'il s'écoulera bien du temps avant que le nombre de ceux que la grâce divine appelle au saint Ministère soit à la hauteur des nécessités de chaque pays, il faut, avec une égale application, faire du mieux possible pour que des ecclésiastiques venus d'autres nations se dévouent aux besoins de l'Eglise de l'Amérique latine. Ces prêtres ne doivent pas du tout être traités en étrangers, car tout prêtre catholique fidèle aux devoirs de son ministère se trouve comme en sa patrie là où prend son essor, où s'épanouit le Règne de Dieu. »

Utilisation des auxiliaires du clergé.

« Par ailleurs, une autre question se pose, de grand intérêt et digne de retenir l'attention des évêques qui tiendront cette Conférence, à savoir, le secours et les ressources qu'on peut obtenir dans le ministère des âmes en utilisant ceux qu'on appelle à bon droit et justement les auxiliaires du clergé : Nous voulons parler d'abord des religieux et religieuses qui, suivant l'appel divin, sont tout indiqués, par leur genre de vie, pour être leurs plus précieux et plus proches collaborateurs. Il y a ensuite des phalanges de fidèles qui avec une ardente charité suivent l'appel du Maître de la moisson évangélique. Le Maître les presse aimablement de consacrer leur zèle aux différentes activités que leur offrent le champ et le mérite des ouvriers apostoliques. Ils recevront un jour au ciel la récompense de leurs peines.

» Nous pensons réellement que, tant que durera cette pénible insuffisance du clergé, la Sacrée Hiérarchie trouvera parmi eux le secours providentiel et nécessaire pour soutenir et développer l'œuvre du ministère sacerdotal. »

Organisation et coordination des forces apostoliques.

« Nous sommes également persuadé qu'il y aura un apport considérable de forces dont profitera l'exercice de l'activité apostolique dans l'Amérique latine, si toutes ces énergies s'unissent dans un ordre harmonieux et une concorde

1. Nos lecteurs trouveront dans ce numéro, p. 822 et s., une étude très fouillée sur la situation du clergé en Amérique latine.

mutuelle, et si, dans ce but, on entreprend de chercher par une étude convenable les formes de l'apostolat et du ministère qu'une longue expérience et la pratique montrent comme étant les mieux adaptés aux conditions particulières de notre temps. Qu'on s'efforce d'utiliser également les nouvelles facilités qu'offre le monde moderne — comme la radio et la presse — pour répandre et faire pénétrer plus efficacement dans les esprits la Révélation céleste et les enseignements de l'Eglise, maîtresse de la vérité.

» Ainsi organisées et ordonnées, les forces catholiques soutiendront la lutte avec plus de vigueur pour défendre et développer de plus en plus le Règne de Dieu; combat pénible mais plein de mérites. »

Obstacles et dangers à écarter.

« La ruse de nos ennemis, malheureusement, multiplie ses artifices et il faut, avec vigilance et ardeur, faire tous ses efforts pour les repousser : telles sont les embûches des francs-maçons, la propagande protestante, les diverses formes de laïcisme, de superstition, de spiritisme qui se répandent d'autant mieux que s'aggrave l'ignorance des choses de Dieu et que le laisser-aller de la vie chrétienne devient de plus en plus de l'apathie. Alors, tout cela se substitue misérablement à la foi pure et sincère et apaise mal la soif de Dieu des populations. Il faut y joindre les doctrines perverses que propagent dans les foules ceux qui, sous couleur de justice sociale, sous prétexte d'améliorer la situation des citoyens des classes les plus pauvres, s'efforcent d'arracher des âmes l'inestimable trésor de la religion. »

Le Saint-Père rappelle ensuite les règles et prescriptions précises de la Constitution *Exsul Familia* (cfr *N.R.Th.*, 1953, p. 309), surtout en ce qui regarde le soin spirituel des *émigrants,* qui s'établissent nombreux en Amérique latine et dont la présence pose pas mal de problèmes d'ordre social et pastoral. Le dernier point abordé dans la lettre regarde le devoir de l'Eglise dans la *question sociale.*

« Nous voulons de plus en plus que les esprits soient très attentifs sur ce point : combien il est nécessaire pour l'Eglise de remplir sa charge maternelle en matière sociale, en y apportant la lumière de sa doctrine et le dévouement de son activité providentielle. Si, dans toutes les nations, on doit y donner toute son attention, parmi celles de l'Amérique latine, la sollicitude pastorale de la Sacrée Hiérarchie doit s'en émouvoir particulièrement, car il s'agit d'une question étroitement liée à la situation et aux avantages de la religion. »

En terminant le Saint-Père demande à tous « de considérer la possibilité d'accroître la mise en commun cordiale de leurs travaux en raison des fruits de belle espérance qu'elle leur apporterait ». Après avoir confié « cette réconfortante espérance de féconds résultats... au Très Saint Cœur de Jésus et à la Vierge, Mère Immaculée », le Souverain Pontife accorde à tous les participants Sa Bénédiction apostolique, « pour que leurs soins et travaux produisent une ample moisson évangélique de fruits abondants. »

E. B.

S. CONGREGATION DU SAINT-OFFICE

Condamnations de publications pseudo-catholiques. — (Décrets des 8-28 juin 1955 et 13-22 juillet 1955. — *A.A.S.*, XXXXVII, 1955, p. 454 et 558).

Par décrets des 8-28 juin et 13-22 juillet, le Saint-Office a mis à l'Index des publications polonaises, hongroises et tchécoslovaques :

1. Boleslaw Piasecki, Zagadnienia Istotne, Varsovie « Pax » 1954.
2. Le périodique Dziś i Jutro, Varsovie.
3. Le périodique A Kerestz (La Croix), Budapest.
4. Le Bulletin catholique hongrois, Budapest.
5. Le périodique Katolicke Noviny, Prague.

Ces publications, destinées aux pays mêmes ou à l'étranger, donnent de la situation religieuse effective de ces pays une idée inexacte. Elles laissent croire à une pleine liberté, tandis que l'on travaille méthodiquement à l'asservissement de l'Eglise catholique.

S. CONGREGATION DES RELIGIEUX

Monitum aux religieux d'Europe dispersés. — (10 juillet 1955. — *A.A.S.*, XXXXVII, 1955, p. 519).

La S. Congrégation des Religieux, désireuse de témoigner sa compassion aux religieux dispersés, se tourne vers eux pour les réconforter dans leurs conditions difficiles de vie et les confirmer dans leur vocation.

L'Eglise ne les considère ni comme séparés de leurs Instituts, ni comme exclaustrés, mais comme légitimement absents de leurs maisons religieuses. Aussi gardent-ils tous les droits et privilèges de leur profession et restent-ils liés par leurs vœux et obligés aux prescriptions de leurs Constitutions, dans la mesure où ils peuvent les observer sans inconvénient grave.

L'Eglise souhaite vivement qu'ils puissent reprendre la vie commune et s'appliquer à leurs saints ministères.

En attendant qu'ils gardent contact autant que possible avec leurs Supérieurs et soient soumis, comme des fils, aux Ordinaires locaux; qu'ils se tournent, quand l'occasion s'en offrira, vers leurs Supérieurs et les évêques pour leur exposer leurs difficultés et leurs besoins.

La S. Congrégation des Religieux recommande d'une manière spéciale à la sollicitude des Ordinaires locaux les religieux et religieuses ainsi dispersés, surtout s'ils ne peuvent atteindre leurs Supérieurs.

S. CONGREGATION DES RITES

Office et Messe de la B.V. Marie Reine. — (Décret du 31 mai 1955. — *A.A.S.*, XXXXVII, 1955, p. 470-480).

La S. Congrégation des Rites approuve par ce décret l'office et la messe propres de la B.V. Marie Reine, dont la fête est fixée au 31 mai. La fête de S. Angèle de Méricis, célébrée jusqu'à présent le 31 mai, est reportée au 1er juin.

TRIBUNAL DE LA ROTE

Sentences judiciaires rendues au cours de l'année 1954. — (*A.A.S.*, XXXXVII, 1955, p. 308-359).

En 1954, le nombre des sentences rendues par le Tribunal de la Rote s'est singulièrement élevé par rapport aux années précédentes : on en compte 251, contre 178 en 1953, soit une augmentation de 41 %.

Cinq ne sont pas relatives à des causes de nullité de mariage; en une affaire matrimoniale, la *restitutio in integrum* a été refusée; en une autre, un *Dilata* a été prononcé.

Des 244 autres sentences, 109 (soit 44,7 %; 37,5 % en 1953) ont conclu à la nullité du mariage, 135 à la validité.

Le tableau de la page suivante montre la répartition des sentences, en tenant compte du premier chef de nullité invoqué dans chaque cas et selon qu'elles ont ou non conclu à la nullité du mariage.

La *vis vel metus* a été alléguée dans 33 % du nombre total des cas (28 % en 1953), l'exclusion d'éléments essentiels du mariage dans 34 % (36 % en 1953), et en particulier l'exclusion du *bonum prolis* dans 19 % (22 % en 1953).

On remarquera la fréquence relative du chef d'impuissance du mari : 13 % du nombre total (10 % en 1953).

Au point de vue des succès obtenus, signalons que la *vis vel metus* a été reconnue par 37 % des sentences affirmatives, l'exclusion d'éléments essentiels par 36 % (l'exclusion du *bonum prolis* par 21 %).

Dans 116 causes (soit 47,5 %; 39 % en 1953), la gratuité de la procédure a été accordée. La nullité a été déclarée dans 58 des 128 affaires payantes (soit dans 45 % d'entre elles; 38 % en 1953) et dans 51 des affaires gratuites (44 %; 37 % en 1953).

La procédure a été gratuite dans 58 % des cas de *vis vel metus* et 43 % des cas d'exclusion (dans 54 % des cas d'exclusion du *bonum prolis*).

38 fois a été ajoutée une demande de dispense *super rato et non consummato* (17 fois en 1953), dont 26 fois au chef d'impuissance. 11 de ces demandes sont devenues inutiles par suite d'une déclaration de nullité, 7 ont été repoussées, 20 fois la dissolution du mariage a été sollicitée du Saint-Père.

40 sentences ont été rendues sur appel d'une décision précédente de la Rote elle-même, 24 fois pour la confirmer, 16 fois pour l'infirmer, dont 12 fois pour déclarer la nullité.

Le catalogue usuel des causes terminées autrement que par une sentence définitive en mentionne 81.

A. de Bonhome, S. J.

	Nombre d'affaires	*Constat*	*Non constat*
a) *Vices du consentement :*			
1. « Vis vel metus »	62	35	27
« Vis vel metus » joint à d'autres chefs	19	5	14
Total	81	40	41
2. Exclusion d'éléments essentiels :			
du « bonum prolis »	46	24	22
du « bonum sacramenti »	18	8	10
du « bonum sacramenti et prolis »	12	4	8
du « bonum fidei et prolis »	1	1	
du « bonum fidei et sacramenti »	5	2	3
du « bonum fidei, prolis et sacramenti »	2		2
Total	84	39	45
3. Autres vices du consentement :			
Défaut de consentement	3	2	1
Simulation du consentement	7		7
Simulation du consentement jointe à d'autres chefs	5	4	1
Simulation totale	2	1	1
Condition apposée	10	6	4
Condition contre le « bonum prolis »	1		1
Folie du mari	4	3	1
Folie de la femme	2	1	1
Folie	1	1	
Total	35	18	17
Total des vices du consentement	200	97	103
b) *Empêchements :*			
Impuissance du mari	33	10	23
Impuissance de la femme	7	1	6
Lien	1	1	
Ordre	1		1
Total	42	12	30
c) *Défaut de forme :*			
Défaut de forme	1		1
Clandestinité	1	1	
Total	2	1	1
Total général	244	109	135

Bibliographie

THEOLOGIE

J. Brinktrine. — *Die Lehre von Gott.* Band II. *Von der göttlichen Trinität.* Paderborn, F. Schöningh, 1954, 24 × 16 cm., 237 p. Prix : broché, 9,30 marks ; relié, 11,80 marks.

Pour la méthode et la disposition, ce volume est conçu selon les mêmes principes que le tome I (cfr *N.R.Th.*, 1954, p. 87). Il garde le plan classique des traités sur la Trinité : partie positive (l'affirmation du mystère dans l'Ecriture et la Tradition) ; partie spéculative (processions, missions, relations, personnes, appropriations). La bibliographie, abondante, est bien à jour, le dossier patristique est largement utilisé, l'Ecriture Sainte souvent citée in extenso. Dans un désir évident de rajeunir l'exposé scolaire, l'auteur nous donne en plus cinq « excursus » : sur le « comma johannique » (I Jo., V, 5 sv.), sur l'origine des représentations de la Trinité, sur la Trinité dans l'année liturgique, la liturgie et la piété, sur la priorité de la procession du Verbe, sur la science de vision en tant qu'elle s'occupe aussi des créatures, sur les objections de Karl Barth à l'application du concept de personne en matière trinitaire. Un appendice d'histoire comparée des religions étudie les diverses « trinités » que l'on a cru découvrir en dehors du catholicisme et marque leurs différences d'avec le dogme chrétien. Enfin, du point de vue scolaire, l'usage de ce manuel est facilité par l'emploi d'une typographie judicieuse et le recours à de nombreux schémas.

L. Renwart, S. J.

H. Bouëssé, O.P. — *Le Sauveur du monde, 2. Le mystère de l'Incarnation.* Doctrina sacra, IV. Paris, Office Général du Livre ; Chambéry-Leysse, Collège théologique dominicain, 1953, 25 × 16 cm., 838 p.

Ce volume, le troisième par ordre chronologique du monumental traité de théologie auquel s'est attelé le R. P. Bouëssé (cfr *N.R.Th.*, 1953, p. 657), suit pas à pas le plan de saint Thomas, en la troisième partie de la *Somme Théologique,* questions 1 à 26. C'est dire combien l'ouvrage est fortement charpenté et combien sa doctrine est sûre et solide. L'auteur ne se contente pas d'exposer, en une langue aux termes techniques souvent décalqués du latin — mais qu'il serait difficile de les rendre autrement ! — la pensée de l'Aquinate et l'interprétation qu'il convient de choisir parmi celles qui en furent proposées au cours des siècles ; il éclaire encore son sujet par un judicieux recours aux documents conciliaires et patristiques et surtout par le texte même de l'Ecriture. Bien informé des discussions récentes, l'auteur les expose et les juge avec sérénité lorsque l'occasion s'en présente. On lira avec un particulier intérêt les pages qu'il consacre à l'analyse de la notion théologique du mérite : à la lumière du cas du Christ, l'auteur conclut que la causalité propre du mérite se réduit à l'efficience dispositive. S'il y avait un reproche à faire à ce volumineux ouvrage, ce serait peut-être d'avoir parfois accordé à certaines questions très secondaires ou à certaines opinions d'auteurs de second plan une place qu'elles ne méritaient pas.

L. Renwart, S. J.

Initiation théologique par un groupe de théologiens. IV. *L'économie du salut.* Paris, Edit. du Cerf, 1954, 20 × 13 cm., 995 p.

Avec ce quatrième volume s'achève cet ouvrage dont les trois premiers tomes

ont été présentés à nos lecteurs en 1954 (*N.R.Th.*, 1954, p. 758 et 983). Le plan de ce volume correspond à celui de la troisième partie de la *Somme Théologique* et de son *Supplément* : les auteurs y traitent successivement du Christ (incarnation, vie terrestre, rédemption, glorification), de Marie et de l'Eglise, puis des sacrements en général et en particulier, enfin du retour du Christ (parousie, jugement général et particulier, gloire du ciel, réprobation, purgatoire). Comme dans les autres volumes, chaque ensemble se termine par d'intéressantes « réflexions et perspectives », suivies d'une bibliographie bien à jour. A cela s'ajoutent, en fin d'ouvrage, un « petit lexique théologique » expliquant les principaux termes techniques et trois index donnant, pour les quatre volumes, la table des références scripturaires, celle des noms propres et la table analytique. Dans l'ensemble, les divers exposés introduisent bien le lecteur cultivé à l'état actuel de nos connaissances en ces matières : ils présentent clairement le dogme, en distinguent les explications théologiques dont ils montrent le bien-fondé (ou les faiblesses), savent éviter les questions oiseuses et passer rapidement sur les points secondaires pour accorder plus d'importance à l'essentiel, si heureusement retrouvé par une théologie plus vivante. Non que ce recueil soit parfait en tout : composé par plusieurs collaborateurs, il garde parfois la trace d'une moindre unification des points de vue (à la page 435, on nous dit que « la parole (est) le signe le plus parfait qui soit, tandis que les gestes sont souvent ambigus », alors qu'à la page 560 on nous déclarera que « le vrai symbole, lui, est plus parlant que toutes les paroles »). Les chapitres sur la rédemption et sur la glorification du Christ ayant été confiés à deux collaborateurs différents, il en est résulté un exposé de la rédemption dont est pratiquement absente l'idée, pourtant si riche, de la valeur sotériologique de la résurrection. Par contre, nous avons spécialement admiré l'étude très nuancée de M. Laurentin sur la Vierge Marie, plusieurs des pages consacrées par les PP. Grail et Roguet à l'Eucharistie et les exposés du P. Gy sur l'Ordre et du P. Henry sur le Mariage.

L. Renwart, S. J.

M.-J. Scheeben. — *Handbuch der katholischen Dogmatik.* Buch V. *Erlösungslehre.* Halbband I et II. 2e édit. par C. Feckes. 2 vols, Fribourg-en-Br., Herder, 1954, 24 × 15 cm., xxviii-426 et viii-516 p. Prix : broché, 15 marks ; relié, 18 marks pour le premier volume.

Les éditions Herder continuent l'excellente publication des œuvres de Scheeben. Nous avons dit déjà (*N.R.Th.*, 1951, 203 ; 1954, 759) tout le mérite de cette entreprise : texte critiquement annoté ; bibliographie des travaux dont s'inspira Scheeben ; confrontation des points de vue développés par lui avec ceux que nous offre la littérature théologique contemporaine.

Cette partie, la sixième du cinquième livre du *Handbuch der katholischen Dogmatik*, traite de la Rédemption. Si, dans une première section, où sont étudiés les problèmes soulevés par le mystère de l'Incarnation, la méthode de l'auteur apparaît toute classique : préparation dans l'Ancien Testament à la venue du Christ rédempteur, présentation des éléments scripturaires et patristiques d'une théologie de l'Incarnation et construction systématique de celle-ci, l'originalité de Scheeben s'affirme surtout, nous semble-t-il, dans le lien étroit qu'il établit entre l'Incarnation et la Rédemption. A partir de la plénitude de grâce que confère au Christ la grâce d'union, apparaissent les diverses modalités de l'action rédemptrice s'étendant à tous les domaines de l'être et de l'agir humains. Plénitude de sainteté ; de grâces intellectuelles (le Christ étant la Vérité, la Sagesse subsistantes) ; plénitude de grâces d'union avec Dieu (le Christ étant l'Amour divin subsistant) ; plénitude de puissance et d'action. Le traité de la Rédemption apparaît ainsi non seulement comme soudé à celui de l'Incarnation, mais comme découlant de lui.

La force de la dialectique de Scheeben s'affirme précisément dans cette manière d'aller du dedans du Christ au dehors d'un univers qui doit être sauvé par son intériorisation dans le Christ. Nous noterons aussi la mariologie, très développée pour l'époque. Sans doute Scheeben bénéficiait-il des lumières de la Bulle *Ineffabi-*

lis Deus. Mais la façon dont il utilise et le dogme de la maternité divine de Marie et celui de son Immaculée Conception pour établir sa médiation universelle, restera, croyons-nous, une de ses contributions les plus personnelles à la théologie mariale. F. Taymans, S. J.

K. Adam. — *Der Christus des Glaubens*. Vorlesungen über die kirchliche Christologie. Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1954, 22 × 15 cm., 384 p. Prix : 16 marks.

L'auteur donne d'abord les preuves de la divinité du Christ. Il montre comment la croyance en cette divinité était solidement établie dans la communauté primitive de Jérusalem ; n'ayant pu surgir spontanément de la communauté elle-même, en raison de ses convictions strictement monothéistes, une telle foi n'a pu résulter que du témoignage de Jésus lui-même. Une origine grecque doit être également exclue, vu la différence essentielle entre les représentations helléniques du salut et le christianisme. Il convient donc d'analyser le témoignage du Christ sur lui-même, la conscience de sa dignité messianique et de sa qualité de Fils de Dieu. Après avoir étudié ce témoignage dans les textes scripturaires où il apparaît, et avoir résolu les difficultés que des non-catholiques tirent de ces textes, l'ouvrage expose la doctrine que saint Paul et saint Jean ont présentée à la suite de ce témoignage, puis, brièvement, celle qui s'est conservée et élaborée chez les Pères et dans la tradition subséquente. Dans ce qui forme en réalité une seconde partie du livre, l'auteur envisage les diverses questions théologiques que pose l'Incarnation : parmi les explications de l'union hypostatique, il donne plutôt sa faveur à la théorie du mode substantiel proposée par Suarez. Quant au motif de l'Incarnation, il incline pour la solution scotiste d'après laquelle l'Incarnation pouvait avoir lieu en l'absence de péché, parce qu'elle a son but en elle-même, l'union de l'homme avec Dieu. Les problèmes obscurs de la science du Christ et de sa liberté ne sont pas négligés. Enfin, une troisième partie étudie la rédemption ; les diverses doctrines explicatives de la mort rédemptrice sont notamment mentionnées, mais d'une manière assez sommaire. En général, l'ouvrage se présente comme haute vulgarisation, sans références et sans discussions fort techniques. Il a l'avantage de livrer un tableau d'ensemble de la christologie, dressé par un auteur qui a personnellement réfléchi sur les données de l'Ecriture et de la tradition, qui sait exposer clairement ces données et les juger dans leur profondeur. J. Galot, S. J.

B. Mª. Xiberta, O.Carm. — *El Yo de Jesu Cristo*. Un conflicto entre dos cristologías. Barcelone, Herder, 1954, 18 × 12 cm., 172 p. Prix : 38 ptas.

On connaît la controverse qui a opposé récemment le P. Galtier à Mgr Parente. Le P. Xiberta reprend cette controverse depuis son origine, en remontant à la doctrine du P. Déodat de Basly et en résumant les positions des « deux christologies », celle qui attribue un moi humain au Christ et celle qui ne reconnaît comme moi que celui de la personne divine. L'auteur critique les arguments du P. Galtier et repousse une doctrine qui lui paraît suspecte de nestorianisme ; il estime notamment que l'on doit admettre l'influx du moi divin du Verbe sur l'activité humaine du Christ. C'est par cet influx plénier que s'explique la conscience que le Christ possédait de sa divinité. Ici, l'auteur estime insuffisante la théorie de Dom H. Diepen et du P. Nicolas, selon laquelle l'humanité de Jésus avait par introspection psychologique conscience d'une dépendance personnelle vis-à-vis de quelqu'un, et par vision intuitive la perception que ce quelqu'un est le Verbe. Pareille théorie aurait l'inconvénient, comme celle du P. Galtier, de réduire indûment la valeur de l'union hypostatique. Dans une matière difficile à traiter en raison des problèmes importants qu'elle soulève et de la subtilité des réponses qui y ont été données, l'ouvrage du P. Xiberta offre l'avantage de la simplicité : le débat est bien situé, et les questions sont posées avec netteté. Sans vouloir porter un jugement sur la position adoptée par l'auteur, il faut dire qu'elle paraît d'une grande logique, et conforme à

l'Ecriture et à la tradition; elle met en relief tout ce qu'implique la personne, sans d'ailleurs s'affilier expressément à telle ou telle théorie sur le constitutif formel du sujet personnel. Cette mise en valeur de la personne, le P. Xiberta l'envisage même pour les œuvres *ad extra* de la Trinité, car il lui semble difficile de réduire à de pures appropriations les affirmations des textes scripturaires et patristiques. Peut-on souhaiter que l'auteur développe un jour cette idée et éclaire ainsi davantage sa doctrine de l'Incarnation? J. Galot, S. J.

M. Müller, O.F.M. — *Die Begegnung im Ewigen. Zur Theologie der christlichen Gemeinschaft.* Coll. Begegnung und Wandlung am dem Heilswege der Franziskanischen Theologie, Band VIII. Fribourg-en-Br., Herder, 1954, 19 × 12 cm., xx-456 p.

La théologie qui est au service de la vérité est aussi au service de la vie. Cette vie est amour et communion : communion avec Dieu, communion avec les hommes. Toute théologie, digne de ce nom, doit donc s'appliquer à ménager la rencontre de l'homme avec Dieu, la rencontre des hommes en Dieu. Annoncée dès l'introduction, cette pensée très riche, qui s'inscrit dans la tradition franciscaine la plus authentique, compose le thème fondamental de la présente étude. Celle-ci se défend d'être un manuel scolaire, une *Schultheologie* (p. IX), toute préoccupée qu'elle est des données mystiques et concrètes qu'impliquent les problèmes soulevés.

Puisqu'il s'agit d'établir les dimensions d'une vie de communauté qui prend sa source en Dieu, il convient de parler d'abord de la communauté des divines personnes. Un premier chapitre traite donc de la Trinité. On comprend que viennent ensuite les considérations sur la communauté formée par le Corps mystique. Celle-ci, à vrai dire, est envisagée presque exclusivement sous l'angle de la communauté eucharistique : communauté avec le Christ, communauté, entre eux, de tous ceux qui ont été nourris du même Corps. Par là se trouvent consommées la communion avec Dieu, la communion avec les hommes, la communion avec les choses sensibles. Tel est, en bref, le contenu des sept chapitres de cet ouvrage, tout débordant de vie intérieure.

Certains aspects de la théologie, trop souvent négligés, y sont développés fort à propos comme, entre autres, le chapitre traitant de notre communauté, dans la grâce, avec l'univers matériel. Peut-être regrettera-t-on que ne soient pas davantage mis en lumière les autres liens par lesquels, dans le Corps mystique, qui est l'Eglise visible, les membres du Christ se trouvent rattachés à la tête du Corps et rattachés entre eux. Sans doute, de tous ces liens celui de l'eucharistie est-il le plus profond et le plus fort; mais il n'est pas exclusif. C'est toute l'activité de l'Eglise visible, son enseignement, sa juridiction aussi, qui ménage « l'éternelle rencontre ». F. Taymans, S. J.

H. Schillebeeckx, O.P. — *De sacramentele Heilseconomie.* Theologische bezinning op S. Thomas' sacramentenleer in het licht van de traditie en van de hedendaagse sacramentsproblematiek. Anvers, 't Groeit, 1952, 24 × 16 cm., xl-690 p. Prix : broché, 280 frs; relié, 300 frs.

Il est des maîtres-livres qui font époque dans l'histoire d'une doctrine. Nous pensons que le magistral ouvrage du R. P. Henri Schillebeeckx, O.P., sera de ceux-là. Il s'annonce — car la première partie seule est parue — comme un examen d'ensemble, à la lumière des principes de S. Thomas, des problèmes que pose à la réflexion chrétienne le fait sacramentaire. Par l'abondance de son information, la densité et l'expression très nuancée de sa pensée, ce livre est non seulement de ceux qu'on ne résume point, il est encore de ceux qui ne livrent pas leurs richesses à qui les ouvre et les parcourt d'un regard superficiel. Faute de pouvoir condenser ces pages en quelque commode « digest », contentons-nous d'un bref aperçu sur leur contenu. Deux aspects de l'économie sacramentaire y sont traités. La structure objective des sacrements s'adjuge la part

du lion (556 pages sur 663) : après une étude historique de leur aspect « mystérique » (la réflexion théologique sur le même sujet étant réservée pour le volume à paraître), l'auteur examine leur dimension anthropologique, leur qualité de signe, le rôle de l'intention dans la composition « hylémorphique » de ce signe, enfin le rapport entre le « mysterion » et l'activité-signe. Une seconde partie, assez brève, analyse le sacramentalisme du point de vue de l'engagement religieux personnel. Pour le second volume nous sont promises entre autres les études sur la christologie des sacrements, leur causalité, le « votum sacramenti », la reviviscence, la grâce sacramentelle, le caractère. Lorsque nous serons en possession du deuxième volume annoncé, plusieurs développements qui n'ont été qu'esquissés dans le premier apparaîtront dans leur pleine lumière. Sans doute aussi, dans les éditions suivantes, certaines redites, nécessitées cette fois-ci par les délais prévus de parution du tome deux, pourront-elles disparaître. Çà et là aussi, la pensée de l'auteur, sans perdre de sa profondeur, trouvera-t-elle à se couler en formules plus limpides. Que tout ne puisse être de la même valeur dans une œuvre de cette dimension, qui s'en étonnerait? On eut pu, par exemple, souhaiter à bon droit que l'auteur, qui voit dans le célèbre décret *pro Armenis* du Concile de Florence un « document infaillible du Magistère extraordinaire », nous donne une preuve un peu moins sommaire d'une affirmation aussi contestée (p. 432; cfr p. 440, où l'affirmation que le Concile n'a pas défini que la tradition des instruments fut la seule matière du sacrement de l'Ordre est donnée par manière de parenthèse). Sur tel ou tel point — l'intention du ministre, par exemple, — des études de détail viendront sans doute apporter quelques précisions, voire quelques rectifications. Mais l'irremplaçable mérite de cet ouvrage restera, croyons-nous, d'avoir renouvelé, à l'intérieur du cadre solide et sûr de la pensée thomiste, la perspective même du traité des sacrements. Souhaitons, pour accroître le nombre des bénéficiaires de ce « ressourcement » si opportun, la parution à bref délai du second volume ainsi qu'une traduction française de ce prestigieux ensemble.

L. Renwart, S. J.

A. Piolanti. — *Il Misterio eucaristico.* Coll. Nuovo corso di teologia cattolica, 8. Florence, Libreria Editrice Fiorentina, 1955, 25 × 18 cm., 533 p.

C'est le fruit de son enseignement que l'auteur nous livre en ce traité de l'eucharistie, rédigé suivant le plan d'un manuel. L'ouvrage se caractérise par une grande fidélité aux vues de saint Thomas. Tout en reproduisant l'essentiel de la doctrine thomiste, A. Piolanti a néanmoins voulu proposer quelques interprétations personnelles, notamment un essai de synthèse sur l'essence de la messe. Il distingue dans le sacrifice eucharistique trois sphères qui comportent chacune des réalités identiques à celles du sacrifice du Calvaire : une sphère initiale où sont contenus le même prêtre et la même victime; une sphère intermédiaire qui comprend une oblation sacerdotale, continuation « cristallisée » de l'oblation du Calvaire; et une sphère externe, où est renouvelée en signe la mort de la croix. L'analyse est intéressante, mais on souhaiterait qu'elle soit plus poussée et indique plus nettement la solution des problèmes que pose le sacrifice, car cette solution ne paraît pas résulter des considérations émises. En appendice, l'auteur nous fait connaître la théorie du cardinal Mendoza, qui explique l'action du Christ eucharistique sur le communiant par une action immédiatement corporelle. Cette théorie, même dans le résumé qui nous en est donné, demeure obscure et bizarre, et ne semble guère pouvoir être intégrée dans une saine doctrine des effets de la communion.

J. Galot, S. J.

P. E. McKeever, S.T.L. — *The Necessity of Confession for the Sacrament of Penance.* Coll. The Catholic University of America, Studies in Sacred Theology, No. 77. Washington, The Catholic University of America Press, 1953, 23 × 15 cm., xviii-225 p.

Cette thèse se présente comme une discussion de l'opinion de Ballerini selon laquelle la confession n'est nécessaire au sacrement de pénitence que d'une né-

cessité de précepte. Ballerini invoque notamment, pour appuyer sa théorie, le cas de l'absolution donnée à celui qui a perdu conscience. Après un exposé qui remonte aux origines historiques de la question, rappelle les divergences entre thomistes et scotistes et passe en revue les avis de bon nombre de moralistes, la thèse rejette la théorie et l'argument. Peut-être sur un point pourrait-on trouver l'interprétation de saint Alphonse trop étroite, car ce dernier admet l'absolution conditionnelle dans le cas où le prêtre n'a perçu aucun signe de repentir, et l'on ne voit pas pourquoi on exigerait qu'au moins un autre témoin ait perçu un tel signe. Mais en ce qui regarde la conclusion générale, l'auteur nous semble avoir raison dans sa critique de Ballerini : à bon droit, il maintient la nécessité absolue de la confession sous peine d'invalidité; cette nécessité se vérifie dans le cas du chrétien qui a perdu conscience, car alors l'absolution est donnée sur la présomption d'une certaine confession, consistant élémentairement dans la volonté de se confesser, et dont on peut supposer qu'elle s'est traduite par quelque signe. J. Galot, S. J.

M. Thurian. — *La confession.* Préface de M. Boegner. Coll. Communauté de Taizé. Paris-Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1953, 19 × 13 cm., 184 p. Prix : 5,65 frs suisses.

Remarquable est la doctrine du sacrement de pénitence exposée par M. le pasteur Thurian. Pour l'auteur, il s'agit bien d'un sacrement, contrairement à l'opinion la plus commune chez les protestants. M. Thurian rappelle que Luther exhortait à la confession, et il s'attache à montrer que même Calvin, tout en rejetant en principe la valeur sacramentelle de la pénitence, admettait néanmoins implicitement cette valeur lorsqu'il parlait de l'absolution comme du sceau de la grâce de l'Evangile. En s'appuyant sur les réformateurs eux-mêmes, M. Thurian ne craint pas de revenir à la doctrine traditionnelle de l'Eglise. Il ose affirmer, comme les catholiques, que « le sacrement de l'absolution confère efficacement ce qu'il signifie ». Il ne dit pas en termes propres que le sacrement agit *ex opere operato,* mais, en réalité, c'est bien la doctrine qu'il professe. Certes il exige la foi pour que le sacrement produise son effet, mais il ajoute que « dans le sacrement, Dieu force en quelque sorte la foi du croyant, si faible soit-elle, et réalise pour lui et en lui l'œuvre signifiée par le sacrement infiniment au delà de tout ce qu'il demande et pense » (p. 59). Et d'autre part, il souligne que l'efficacité du sacrement ne résulte pas de la dignité ni de l'autorité personnelle du pasteur, mais « d'une délégation du pouvoir unique de pardonner qu'a Jésus-Christ et qu'il confie à son Eglise, laquelle s'exprime dans ses ministres » (p. 120). Sur la plupart des points, l'ouvrage est en accord avec la doctrine de l'Eglise catholique; il faut louer la profondeur de la pensée, la vigueur de l'exposé, et la noblesse de l'expérience pastorale qui s'y exprime. Dans sa préface, M. le pasteur Boegner semble approuver les lignes essentielles de la doctrine, en ne formulant guère des réserves que sur le chapitre consacré aux rapports de la confession avec la psychanalyse. On peut donc espérer que ce beau livre, très substantiel, trouvera un large écho et un accueil bienveillant chez les théologiens et les pasteurs protestants. J. Galot, S. J.

A. Michel. — *Enfants morts sans baptême.* Etude doctrinale et documentaire. Certitudes et hypothèses. Coll. Présence du catholicisme, 18. Paris, Téqui, 1954, 19 × 12 cm., x-120 p. Prix : 400 frs.

Cet ouvrage, dans lequel l'auteur regroupe en les complétant plusieurs articles parus dans « L'Ami du Clergé », traite « d'une façon complète, plus exhaustive qu'on ne l'avait fait jusqu'ici, la question du sort des enfants morts sans baptême » (Mgr Gaudel, dans la Lettre-préface). Le livre comporte deux parties : la première, spéculative, expose en trois chapitres la nécessité du baptême pour les enfants, l'objection que l'on tire parfois de la volonté salvifique universelle, l'existence des limbes et leur nature; la deuxième partie, historique, documentaire et critique, examine la plupart des essais anciens et récents de résoudre ce grave problème d'une façon plus favorable au salut éternel de ces enfants. Sa conclusion est « qu'à côté de la *doctrine reçue* » (celle des limbes, qu'il y aurait

faute grave de témérité à abandonner), « il ne peut y avoir place que pour des *hypothèses*, consolantes peut-être, mais invérifiables » (Les soulignés sont de l'auteur). Le mérite de cet ouvrage sera d'avoir montré même à ceux qui ont peine à croire définitives ses solutions, que ces hypothèses plus consolantes auront, pour être recevables, à trouver une meilleure conciliation entre la nécessité pour tous du baptême (au moins de désir), la limitation à cette vie du temps des mérites et démérites, et une volonté salvifique universelle, donnant à chacun une réelle chance de salut.

L. Renwart, S. J.

ANTIQUITE GRECQUE ET CHRETIENNE

Entretiens sur l'antiquité classique. Tome I. *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon.* Sept exposés et discussions par H. J. Rose, P. Chantraine, etc. Paris, Klincsieck; Genève, Vandoeuvres, 1954, 23 × 14 cm., VIII-308 p.

Chaque année, depuis 1952, la Fondation Hardt organise, à Vandoeuvres — Genève, une série d'entretiens sur l'antiquité classique. Le présent volume contient les exposés et discussions présentés au cours de la première série de ces entretiens.

Dans une leçon d'introduction, H. J. Rose s'attache à l'étude des origines de la religion grecque. Il souligne en particulier l'existence de deux courants opposés. Le premier, d'origine aristocratique, est surtout sensible chez Homère; il présente les dieux comme assez éloignés de la plupart des hommes et peu soucieux de moralité dans leur propre comportement. L'autre, plus populaire, se manifeste chez Hésiode où Zeus est nettement caractérisé comme l'auteur de la justice.

Les exposés suivants font surtout ressortir la progression du caractère rationnel de la théologie grecque. P. Chantraine (*Le divin et les dieux chez Homère*) montre comment la conception anthropomorphique des dieux constitue un progrès sur les craintes irraisonnées du primitif, tandis que la hiérarchie introduite dans le divin corrige encore ce que cet anthropomorphisme gardait de trop irrationnel. Dans la même ligne de pensée, B. Snell (*Die Welt der Götter bei Hesiod*) souligne ensuite l'organisation progressive du panthéon grec, la suprématie de Zeus et l'apparition de la justice. Puis vient la lutte engagée par les premiers philosophes grecs contre certaines manifestations trop particulières de la divinité (O. Gigon, *Die Theologie der Vorsokratiker*). Les deux études suivantes sont consacrées aux grands tragiques. Avec H. D. F. Kitto (*God in Aeschylus and Sophocles*), l'on voit apparaître, chez Eschyle et Sophocle, les dieux garants de la justice, c'est-à-dire, avant tout, des principes et des lois de la nature des choses. Une étude de F. Chapouthier (†), (*Euripide et l'accueil du divin*) présente ensuite un Euripide, fidèle sans doute aux conceptions traditionnelles, mais ouvert à un idéal nouveau : celui du dieu dont la justice n'exclut ni l'amitié ni l'inimitié envers les hommes. Enfin, W. J. Verdenius (*Platons Gottesbegriff*) souligne deux aspects opposés de la théologie platonicienne. D'une part, le divin apparaît comme quelque chose d'objectif et de supérieur aux dieux personnels, mais, d'autre part, le philosophe essaie cependant de réintroduire, dans ses doctrines, une certaine notion d'une aide divine apportée aux hommes.

L'ensemble du volume constitue une étude agréablement présentée et très intéressante du long effort poursuivi par les penseurs grecs désireux de rationaliser de plus en plus la théologie qui leur était fournie par la tradition.

R. Loriaux, S. J.

M. P. Nilsson. — *Les croyances religieuses de la Grèce antique.* Coll. Bibliothèque Historique. Paris, Payot, 1955, 23 × 14 cm., 228 p. Prix : 700 frs.

Semblable à la plupart des religions anciennes, la religion grecque fut, à l'origine, une religion de la nature en même temps qu'une religion collective.

Mais, comme il était normal, chez un peuple aussi cultivé, cette conception religieuse se heurta bien vite à des problèmes d'ordre culturel. Les dispositions à la mystique ne manquaient certes pas dans la tradition grecque, mais toujours elles furent dominées, à l'époque classique, par un sens de l'ordre et de la mesure dont l'expression suprême était la justice. « Connais-toi toi-même », disait Apollon par l'intermédiaire de la Pythie, c'est-à-dire, sache que tu n'es qu'un homme et reste sagement à la place qui t'est fixée. Conception religieuse qui, bien qu'elle ne fût pas dépourvue d'une certaine grandeur, engendra par la suite un profond scepticisme. Cette décision qui fixait à chacun sa place, le peuple l'attribua bientôt à la Fortune, cette ordinatrice inflexible qu'aucune prière ne peut influencer. D'une façon moins apparente mais non moins réelle, il en fut de même des philosophes qui se réfugièrent dans un monothéisme inaccessible à la prière comme à l'espoir. Et c'est ainsi que les tendances mystiques des grecs se virent bientôt privées de tout appui proprement religieux.

Pareille situation devait engendrer une double crise; la première aboutit à la désintégration de l'ancienne piété, la seconde à la restauration, sous l'influence de l'Orient, de croyances vraiment religieuses. La piété individuelle se libéra petit à petit des conceptions classiques pour aboutir, à l'époque hellénistique, à la recherche mystique du contact avec le dieu. Malheureusement, la philosophie elle aussi s'était fortement désintégrée et, faute de convictions solides, c'est à l'occultisme et à la théosophie que l'on demanda de satisfaire des besoins proprement religieux. Qu'il s'agisse des religions à mystères ou du gnosticisme, ce que le peuple y cherchait, c'était une libération du Destin inexorable. Mais une libération qui, loin de se fonder sur des principes philosophiques ou théologiques, était surtout recherchée, comme en témoigne Aristote à propos des mystères, dans un état d'émotion réceptive.

Cette faiblesse doctrinale du paganisme hellénistique engendra sa perte lorsqu'il dut affronter le christianisme naissant. Pour les esprits de l'époque, la religion chrétienne représentait en somme une réaction saine contre la théosophie païenne; et ce fut la raison de son succès.

Il est à peine besoin de souligner l'intérêt que peut présenter pour le théologien comme pour l'amateur d'antiquité classique un ouvrage tel que celui-ci. L'auteur est l'un des plus grands spécialistes de la religion grecque. Historien remarquable, il a su borner son étude aux questions historiques où il peut faire preuve de toute sa compétence. On ne peut que souhaiter que l'édition française de cet ouvrage obtienne toute la diffusion qu'elle mérite. R. Loriaux, S. J.

C. Schneider. — *Geistesgeschichte des antiken Christentums.* 2 vols, Munich, Beck, 1954, 24 × 16 cm., LII-743 et XII-424 p. Prix : 65 marks.

La *Geistesgeschichte des antiken Christentums* n'est pas une « histoire ecclésiastique », un enchaînement de faits historiques classés et expliqués selon leur succession chronologique, mais une histoire des idées, une analyse de la structure intellectuelle et spirituelle du milieu chrétien des cinq premiers siècles, considéré dans son « âme », son intériorité religieuse, sans jamais l'abstraire de l'arrière-fond humain, et particulièrement hellénistique, dans lequel s'est effectuée son évolution. Cette enquête, de plus de mille pages, qui est donc, en même temps qu'une histoire, une confrontation de deux mondes et de deux esprits, Schneider l'a voulue aussi large que possible, étendue à tous les domaines où la pensée et la vie des chrétiens côtoyaient, soit en le repoussant, soit, le plus souvent, en le rejoignant, l'hellénisme contemporain. Elle prend son point de départ dans l'analyse de la personnalité de Jésus (l'homme et la doctrine), et des premiers disciples, principalement des deux plus marquants par leur influence, Paul et Jean. S'appuyant sur cette base et faisant appel aux principes de la philosophie religieuse de Schleiermacher, l'auteur retrace ensuite le durcissement progressif de l'idéal religieux chrétien. Vécu d'abord sous forme de « sentiments », rapidement gonflés en « mystique » et « enthousiasme », il se cristallise peu à peu intellectuellement, et passant par les stades intermédiaires du « mythe » et de la « gnose » finit par se muer en doctrine et en dogme. A la lumière de ces principes les doctrines et dogmes essentiels du christianisme sont parcourus

et confrontés avec leurs parallèles hellénistiques. A l'examen des doctrines succède celui de la vie morale, spirituelle, ascétique, puis de la vie sociale et professionnelle, car chaque chrétien s'est trouvé être homme ou femme; enfant, homme mûr, ou vieillard; solidaire d'une race, d'une nation, d'une contrée; lié à une profession, à un état de vie. Et, enfin, puisque le chrétien a aussi extériorisé son idéal, l'enquête s'achève par les formes de cette expression : littérature, arts, culte, organisation structurelle et juridique de la communauté. Les derniers chapitres énoncent, en autant de réponses à des questions, les conclusions générales : Quelles transformations le christianisme a-t-il imposées au monde antique et réciproquement, le monde antique au christianisme? Sous quelle forme s'est produite cette interpénétration? Et, enfin, quelles sont les caractéristiques du monde et du christianisme nouveaux, issus l'un et l'autre de la synthèse du christianisme et du monde antique? Il est difficile de porter un jugement d'ensemble, favorable ou défavorable, sur l'ouvrage, car le bien et le mal s'y entremêlent d'une manière presque constante et inséparable. Qu'il nous suffise de dire que cette étude est l'œuvre d'un protestant, dont on ne peut d'ailleurs mettre en doute la sincérité et la probité intellectuelles, mais pénétré d'une philosophie religieuse rationaliste excluant le surnaturel, attaché aux principes du protestantisme libéral, pétri des méthodes les plus radicales de l'école comparatiste des religions, pour laquelle parallèle matériel ou imposé par la nature même des choses est à peu près synonyme d'influence effective, prisonnier, en quelque sorte, de son érudition même, incontestablement grande, en tout ce qui est de l'hellénisme, et qui, dans son application de la *formgeschichtliche Methode* n'a pu aboutir, par suite de ces principes, qu'à un radicalisme destructeur des positions traditionnelles chrétiennes, très voisin de celui des promoteurs les plus excessifs de cette méthode d'interprétation, Bultmann, par exemple. Cette réserve faite (mais elle est fondamentale et pèse lourdement sur tout l'ouvrage), on trouvera fréquemment des aperçus enrichissants, spécialement dans les derniers chapitres, qui traitent des rapports généraux entre christianisme et hellénisme, ainsi que de leur commune influence sur le devenir de l'Europe médiévale et moderne. L'ouvrage de Schneider témoigne aussi d'une grande érudition; il nous surprend toutefois un peu qu'il n'ait utilisé ni même mentionné aucun des ouvrages de K. Prümm, qui a pourtant traité exactement des mêmes sujets en plusieurs études importantes, mais, il est vrai, dans une perspective et avec des conclusions très différentes. Ch. Martin, S. J.

PHILOSOPHIE

A. Marc, S. J. — *Dialectique de l'agir.* Coll. Problèmes et Doctrines, VI. Paris-Lyon, Vitte, 1954, 23 × 14 cm., 588 p. Prix : 2.400 frs.

Avec cette *Dialectique de l'Agir,* le P. Marc apporte une conclusion à ses deux ouvrages précédents, la *Psychologie réflexive* et la *Dialectique de l'Affirmation,* ouvrages qui ont rencontré un succès mérité. Ainsi s'achève un des ensembles philosophiques les plus marquants des années d'après-guerre.

Il s'agit en cette conclusion d'appliquer à l'agir humain, en tant qu'il résulte de l'existence humaine, les lois générales de l'être et de l'agir. L'auteur nous offre donc ici une éthique générale. Il divise son œuvre en trois livres. Il se consacre d'abord à l'étude de la finalité, il définit les développements possibles de notre désir ainsi que les moyens éventuels dont nous pouvons disposer pour le réaliser. Le second livre examine le caractère nécessaire de l'évolution de nos tendances à la poursuite de notre destinée : l'obligation morale. Quand l'inventaire des éléments constitutifs de la moralité est ainsi achevé, il reste à l'auteur « de les rassembler non pas comme des pièces démontées et séparées, mais comme les pièces jointes ensemble d'un même tout, d'en accomplir la synthèse dans l'unité d'un être intégralement constitué, ou mieux, d'un acte entièrement équipé ». C'est ce qu'il fait dans un bref troisième livre consacré à la personne morale.

Ce résumé très succinct donnera cependant à nos lecteurs, nous voulons l'espé-

rer, une idée de l'importance de cet ouvrage. On sait combien, en dépit de plusieurs travaux remarquables, l'éthique thomiste demeure mal connue. Parmi les autres branches du savoir philosophique, elle apparaît trop souvent comme la parente pauvre. Trop de manuels en présentent les « thèses » sans l'élaboration scientifique nécessaire. C'est dire tout le mérite du présent ouvrage et à quels besoins il répond. Et nous croyons que cette réponse a droit à une audience d'autant plus attentive que la méthode de l'auteur, bien connue des lecteurs de ses précédents ouvrages, est comparative et poursuit à travers tout le déroulement de la pensée un fécond dialogue avec tous les grands systèmes moraux. Un tel comparatisme ne facilite pas toujours la lecture, mais il est bon qu'il en soit ainsi, et que les difficultés des positions traditionnelles soient éprouvées afin que la valeur des solutions libératrices soit justement appréciée. Tous les lecteurs sauront gré à l'auteur d'avoir mis à leur disposition les ressources d'une érudition à la fois vaste et sûre.

Nous voudrions — mais nous ne pouvons allonger démesurément cette recension — signaler celles des pages de ce livre qui paraissent présenter le plus grand intérêt. Disons du moins le caractère très fouillé et très judicieux des analyses consacrées à la béatitude et au désir de voir Dieu. Ce n'est qu'après avoir dévoilé l'idéal inclus dans nos actes réels ainsi que ses exigences que l'auteur affirme l'existence de Dieu et nous fait reconnaître que nous sommes devant lui comme en face d'un être personnel à la fois distinct et inséparable de nous, dont nous recherchons la présence. La question se pose alors de savoir quelle union de connaissance et d'amour nous pouvons nouer avec lui. « Il y a là la difficulté la plus considérable de toutes celles qu'affronte le philosophe ». La réponse que l'auteur y apporte, en disciple de saint Thomas, témoigne d'un sens des nuances et des distinctions nécessaires qui est fort éclairant. Et il s'y ajoute une argumentation à partir du besoin d'aimer qui ne manquera pas de susciter la réflexion.

Notons pour terminer que cet ouvrage considérable est écrit dans une langue à la fois élégante et précise et que ce n'en est pas le moindre charme.

A. Thiry, S. J.

Studi filosofici intorno all'« Esistenza », al mondo al trascendente. Relazioni lette nella Sezione di Filosofia del Congresso Internazionale per il IV Centenario della Pontificia Università Gregoriana 14-16 ottobre 1953. Coll. Analecta Gregoriana, vol. LXVII. Rome, Université Grégorienne, 1954, 23 × 16 cm., VIII-352 p.

La première section de ce congrès était consacrée à une confrontation de la philosophie de l'existence et de la philosophie de l'être. L'« existence » doit être prise ici au sens le plus large car, à côté d'une étude sur la philosophie de Abbagnano (Giannini), plusieurs communications sont explicitement consacrées à la philosophie de Heidegger et l'on sait que ce dernier rejetterait toute qualification exclusive de philosophe « existentiel » et, à fortiori, d'« existentialiste ». Citons, entre autres, *Il problema di Dio nel pensiero di Heidegger* par C. Fabro, C.P.S., *Wahrheit und Seinsdenken bei Heidegger* par A. Naber, S. J., *Philosophie als ontologisches Geschehen* par Lotz, S. J., enfin un parallèle intéressant, *Das Grundproblem Heideggers und Hegel* par E. Coreth, S. J. La section s'achève sur des pages qui mériteraient de retenir l'attention de tous nos lecteurs, spécialistes ou non, théologiens ou philosophes : *Histoire et métaphysique* par A. Marc, S. J. (pp. 139-155). Ces pages ont pour occasion quelques livres qui ont atteint un large public : *Bilan de l'Histoire* de R. Grousset (1946), *Le Sens de l'Histoire* de N. Berdiaeff (1948), *L'Histoire, Un essai d'interprétation* de A. J. Toynbee (1951). L'auteur de la *Psychologie réflexive* (1949), de la *Dialectique de l'Affirmation* (1952) et de la *Dialectique de l'Agir* (1953) envisage l'histoire humaine en tant que réalité, non pas précisément en tant que science. (« La *personne* est d'ailleurs *historique* parce qu'*historienne,* auteur de l'histoire réalité et de l'histoire science », p. 140). Ces pages, où les formules heureuses abondent, rencontrent en passant les vues de M. Marrou et du Père G. Fessard et constituent une véritable « initiation chrétienne » au problème tant discuté ces dernières années de la « philosophie de l'histoire ». On se réjouit de voir un métaphysicien de classe entrer dans le débat.

La deuxième section s'adresse aux spécialistes de la *cosmologie* dont elle envisage les problèmes « gnoséologiques ». Relevons *Die Methode der Kosmologie* par B. Thum, O.S.B., *Fisica, cosmologia, metafisica* par F. Selvaggi, S. J., et surtout la très originale et importante étude du P. G. Isaye, S. J., sur *Les sciences positives et les trois sections de la cosmologie* (pp. 173-184). Ces pages très denses mais limpides ne se résument pas. En voici la conclusion. La première section de la cosmologie, *la cosmologie déductive,* ne dépend qu'indirectement de la sensibilité. Les progrès des sciences positives ne l'affectent nullement. Par contre, les sciences dépendent d'une démarche métaphysique quant à la justification critique des lois logiques générales et des principes méthodologiques propres aux mathématiques ou à la physique. Les faits positifs ne peuvent modifier ce qui a été ainsi justifié critiquement, mais ils peuvent reviser des habitudes d'imagination qu'on aurait érigées indûment en principes authentiques. Cette deuxième section peut s'appeler l'« *information* » *des sciences* par la métaphysique. Enfin, la *cosmologie inductive* (existence des quatre règnes, individu, espèce, cause efficiente, finalité, transcendance relative ou humaine et absolue ou divine) dépend d'expériences que la science peut enrichir et préciser. Elle *présuppose* une *psychologie inductive.*

La troisième section du congrès concerne la *science de l'Etre transcendant.*

A côté d'études historiques (P. J. Olivi, Scot, saint Thomas), relevons les études spéculatives de Mgr De Raeymaeker, J. Defever, S. J., W. Brugger, S. J., C. Giacon, S. J., B. Welte, et les pages intitulées *Désintéressement et Transcendance* (pp. 343-351), où le R. P. R. Arnou, S. J., répond à L. Brunschvicg (*La Raison et la Religion,* Alcan, 1939) selon lequel « dans l'âme sincère et généreuse qui se renonce le sentiment de transcendance nécessairement s'effondre ». Nous croyons ce dialogue toujours actuel.

Les autres études étaient surtout centrées sur les *caractères spéciaux de la « preuve » de Dieu,* le passage à un absolu transcendant toute expérience présentant une difficulté qui semble insurmontable. Le rôle du philosophe sera de découvrir l'immanence du Dieu infini au sein de la réalité créée, seule condition qui nous permette de le viser analogiquement à travers elle.

Ces modestes indications feront deviner tout l'intérêt de cet ensemble de 28 communications réparties sur les trois journées du congrès. Les organisateurs peuvent se féliciter du choix des thèmes proposés à notre méditation.

J. Gilbert, S. J.

C. Nink, S. J. — *Sein und Erkennen.* Untersuchungen zur inneren Einheit der Philosophie. Munich, Kösel-Verlag, 2e édit., 1952, 22 × 14 cm., 400 p.

C. Nink, S. J. — *Ontologie. Versuch einer Grundlegung.* Fribourg-en-Br., Herder, 1952, 24 × 15 cm., XII-496 p. Prix : broché, 24,80 marks ; relié, 28 marks.

Le premier de ces ouvrages (première édition en 1938) pose les fondements de toute une philosophie. Le second commence à bâtir sur ces fondements. L'auteur s'adresse d'abord aux philosophes et théologiens, mais aussi à tous ceux qui cherchent à résoudre les grands problèmes de l'être et de la vie.

Sein und Erkennen établit d'abord les premiers principes de l'être et de la pensée. (Le fait de citer l'être avant la pensée révèle déjà une conception chère à l'auteur). Après la différence essentielle entre l'expérience et la pensée, l'auteur expose le principe de contradiction, le principe de raison suffisante et le principe de causalité. Ensuite viennent les caractères de notre connaissance abstraite et intellective. Puis la discussion de l'idéalisme et du réalisme : Kant, Husserl, l'école de Marbourg, le réalisme spontané, le réalisme critique, avec un chapitre sur la formation des concepts mathématiques. Les formes de la pensée et le domaine de la connaissance : concept, jugement, raisonnement, limites de la connaissance, discussion de l'objection qui nous reproche une pétition de principe, les sciences, l'objet de la connaissance, la possibilité de la métaphysique. Une dernière section sert de transition à l'Ontologie : *Wert, Ziel und Streben* dans l'être contingent et dans l'être et l'action de l'homme.

L'*Ontologie* comprend trois parties. D'abord la structure de l'être. L'être a une essence ou nature spécifique, où intervient la finalité de l'être contingent, avec sa composition de puissance et d'acte, et, éventuellement, de matière et de forme. Les problèmes de la contingence, de la singularité, du principe d'individuation, de la possibilité, de la spatialité, de la temporalité, de l'activité, de la substance. La deuxième partie étudie les propriétés de l'être : son unité, son intelligibilité (avec un retour sur la question de l'à priori), sa finalité (section très riche où interviennent les questions les plus vitales, même la connaissance de Dieu). La troisième partie expose les catégories : la substance et les divers accidents de la tradition aristotélicienne. Un appendice sur la grandeur comme objet des mathématiques.

Ce plan laisse entrevoir la qualité principale de l'auteur : il synthétise la fidélité à la tradition avec une originalité de bon aloi. Il synthétise aussi le point de vue statique de l'essence et le point de vue dynamique de l'existant. Nous devons signaler également chez l'auteur une remarquable connaissance des différents courants philosophiques. Nous avons déjà signalé le primat qu'il accorde à l'être sur la connaissance. De nombreux chapitres mériteraient une discussion approfondie. Ne citons que quelques points délicats, les seuls peut-être, où nous aimerions nuancer autrement les positions de l'auteur. Ses remarques pertinentes sur la valeur ontologique et la fécondité du principe de contradiction, le recours parfaitement légitime de l'intuition de ce principe ne nous empêchent pas de regretter que l'*argumentum elenchicum* d'Aristote reste dans l'ombre. Le principe de raison suffisante est rattaché au premier d'une manière trop exclusivement analytique. Le principe de causalité se *déduit* du précédent par application au contingent (mais la preuve de la contingence est peut-être trop conceptuelle). A notre avis, les distinctions kantiennes concernant le phénomène et l'à priori sont plus proches du thomisme que ne l'admet l'auteur. Les questions qui concernent les mathématiques sont un peu sommairement traitées (il est vrai qu'il n'y avait pas moyen de les développer sans rompre l'équilibre de l'ensemble). Enfin il se peut qu'un adversaire hypercritique nie (à tort) que l'être soit actif : quelle est la réponse ultime à lui faire? Ces remarques, relatives à des questions sur lesquelles les thomistes peuvent discuter librement, n'enlèvent rien à la haute estime que méritent les deux ouvrages. Ils soutiennent la comparaison avec la *Philosophische Gotteslehre* du même auteur.

G. Isaye, S. J.

H. Dolch. — *Kausalität im Verständnis der Theologen und der Begründer neuzeitlicher Physik.* Fribourg-en-Br., Herder, 1954, 23 × 15 cm., xi-240 p.

L'auteur de *Theologie und Physik,* qui tient, contre le « scientisme », à une science « ouverte », montre une fois de plus l'ouverture de sa propre philosophie. La première section montre, chez le chercheur de « causalité », la possibilité de trois intentions bien distinctes; elle peut alors énoncer des thèses précises sur les rapports entre la recherche médiévale et la recherche moderne. La deuxième section expose la pensée de saint Thomas en fonction de deux objections. Saint Thomas céderait à l'anthropomorphisme soit sous une forme plus ou moins naïve (il resterait au niveau d'une pensée subjective), soit sous une forme plus profonde (il chercherait une connaissance *quoad hominem,* et non une connaissance *quoad ipsum universum*). L'auteur montre qu'il y a un malentendu et conclut : pour saint Thomas, la « cause » est l'être qui soutient l'impuissance de la *potentia.* On reproche encore à saint Thomas un défaut d'exactitude, soit au point de vue formel, soit au point de vue des sources de la connaissance. Grâce à ses propres recherches et aux travaux de Maréchal, Gilson, Chenu, Hayen, l'auteur montre que le Créateur, seul, est pleinement cause, les autres êtres sont causes par participation. Il termine par « l'ordre du monde ». La troisième section expose les conceptions de Descartes, Bacon et Newton. L'auteur procède avec bienveillance et objectivité. Il marque bien les deux conceptions de Descartes (Dieu seul est cause dans l'ordre de l'irradiation, mais il y a des lois qui sont *causae sive rationes* à l'égard des déterminations ultérieures), l'évolution de Descartes à Bacon, puis à Newton (rôle de l'aphorisme

hypotheses non fingo, la triple conception de la causalité). La quatrième section compare saint Thomas et les modernes. Attitude des modernes à l'égard de Dieu : ils admettent l'existence de Dieu et son rôle de Créateur, mais ils en font abstraction dans la recherche des lois. Ils évoluent de la finalité à l'efficience, mais celle-ci se rapporte à une existence formelle, non à une existence actuelle. Evolution du rapport entre qualités et quantité. Passage de la substance à la fonction. Enfin des remarques sur la cause finale et sur l'intervention de la causalité dans la preuve de l'existence de Dieu. Bref les lecteurs de l'ouvrage précédent ne seront pas déçus par celui-ci. G. Isaye, S. J.

G. Gusdorf. — *Mythe et métaphysique.* Introduction à la philosophie. Coll. Bibliothèque de Philosophie scientifique, Paris, Flammarion, 1953, 19 × 13 cm., 290 p. Prix : 650 frs.

Le mythe qu'envisage M. G. est celui qu'on trouve à l'état pur dans les sociétés primitives, où il jaillit spontanément dans la conscience sociale. Il exprime pour l'homme primitif la manière dont il éprouve le sens de sa présence au monde dans sa situation concrète, en fonction de son affectivité, de ses besoins, de ses aspirations instinctives, de ses angoisses, que son rôle est d'équilibrer pour donner à l'homme cette sécurité intérieure dont il a besoin pour vivre et agir. Comme tel, dit M. G., il est un équivalent rudimentaire de la métaphysique, de forme imagée et symbolique et d'allure irrationnelle, s'incarnant naturellement en dogmes et en rites de caractère sacré et immuable. L'avènement des méthodes rationnelles en métaphysique et dans les sciences de la nature a eu pour effet d'évacuer les mythes au profit de la raison abstraite, mais sans les suppléer dans leur rôle de facteurs d'équilibre entre l'individu et son milieu concret. C'est ce qui explique, selon M. G., le désarroi moral de tant d'hommes à l'heure actuelle devant le mystère de leur présence au monde et le sens de leur destinée. Ce divorce entre la raison et la faculté mythique de l'homme est anti-naturel, dit M. G., car l'une et l'autre sont essentielles à la nature même de la conscience humaine : la raison pure ne peut se suffire à elle-même, elle a besoin pour son exercice normal de données qui ne viennent pas d'elle, donc de nature irrationnelle, que doivent lui apporter les jugements spontanés de l'expérience humaine. Ces jugements, résultant du contact direct avec le réel vécu, sont tout pénétrés d'éléments mythiques, qui recouvrent les valeurs humaines les plus essentielles. Le rôle premier de la raison est de faire prendre à l'homme la conscience de ces valeurs, non en cherchant à réduire à l'ordre de la raison abstraite les aspects irrationnels et mythiques qui les recouvrent, ce qui est l'erreur du rationalisme, mais en les purifiant des incohérences qu'ils pourraient présenter. Comme on le voit, c'est toute la question de la méthode de la métaphysique qui est en cause ici ; et, ajoute M. G., de la théologie, car elle ne peut, sans fausser la nature des données religieuses qui sont sa matière, prétendre les réduire aux dimensions de la raison humaine. Ed. Brisbois, S. J.

H. Kuhn. — *Begegnung mit dem Sein.* Meditationen zur Metaphysik des Gewissens. Tubingue, J. C. B. Mohr, 1954, 23 × 15 cm., VI-226 p.

Voici un grand livre de métaphysique. Malgré la clarté de la langue, la netteté des formules, la lecture n'en est pas aisée. Elle exige un effort de vraie réflexion métaphysique sur la vraie activité de l'homme, à la fois rationnelle et volontaire, à la fois personnelle et commandée essentiellement par les autres, l'activité qui s'épanouit dans la conscience morale.

Telle est, en effet, la vraie réflexion métaphysique : c'est en rencontrant les autres qu'on rencontre l'être (p. 159) ; l'affirmation de soi ne conduit pas à l'affirmation de l'être (p. 114). En intime communion avec la pensée de son temps, plus spécialement avec les philosophies existentielles, l'auteur semble ignorer Blondel dont le rapproche pourtant une affinité profonde. S'il fallait le rattacher à quelque grand courant philosophique, nous le dirions pourtant thomiste, malgré l'absence presque totale d'allusions à saint Thomas.

Plus fermement que l'auteur de la première *Action* et même que celui de la

trilogie, la réflexion de M. Kuhn sur la conscience dégage immédiatement une philosophie de l'*être* (de l'*esse,* pas de l'existence). Ne se trouvera-t-il personne pour rendre accessible aux lecteurs de langue française ce très beau livre, dont la méditation introduit au cœur même de la métaphysique authentique, enracinée dans le passé et ouverte à l'avenir, à l'engagement moral, — lequel est notre consentement laborieux aux Origines d'où découle, dans l'histoire, notre situation présente (p. 225)? A. Hayen, S. J.

F. Brunner. — *Science et réalité.* Coll. Philosophie de l'esprit. Paris, Aubier, 1954, 18 × 12 cm., 230 p.

Le sens de Dieu se perd et, avec lui, le sens du réel, du vrai. L'heure est à l'expérimentable, à la science du nombre et à la technique, à la littéralité en histoire. — Pourtant cette science moderne est irréelle, puisqu'elle procède de la raison et que la raison restreint arbitrairement le monde à l'une de ses manifestations et ne peut en atteindre l'être. — Il faut donc lui substituer une science plus réelle, qui « déduise » le monde de Dieu. Mais Dieu lui-même ne peut être atteint par aucun moyen créé de connaissance. Il faut donc que notre pensée soit élevée au-dessus d'elle-même et devienne surnaturellement divine : c'est Dieu alors qui en nous se connaît lui-même et l'Univers. Le sensible, dès lors, n'est plus source de connaissance, mais simple signe de l'intelligible. Par les arts et les techniques simples dont il est le seul inventeur, Dieu rend cet intelligible accessible à l'individu. — Puisqu'il y a « opposition définitive » entre la science issue de Dieu et la science de l'individu ignorant Dieu, il faudra renoncer à cette dernière et sauver ainsi l'homme.

Nous ne pouvons, hélas, louer sans restriction ce noble livre. Ramener l'homme asservi par la technique au sens divin de l'Univers et de son histoire est un programme magnifique. Mais il y a bien des manières de le remplir, et celle qu'on préconise ici est irréelle.

On rejette la raison. Mais un examen réflexif et critique la révèle implicitement réelle et métaphysique, vraie sans être exhaustive, universelle sans qu'elle cesse d'être individuelle, transcendant les phénomènes qu'elle garantit par là même; elle est le sauvageon qui peut recevoir la greffe surnaturelle. Condescendant imprudemment à la *Critique de la raison pure,* l'auteur a séparé indûment la raison de l'intelligence qui la valorisait, la nature de la surnature qui la surélève et la sauve; il a coupé la greffe avec le sauvageon.

A la raison condamnée on veut purement et simplement substituer la pensée divine. Mais la pensée divine telle qu'on l'entend reste hors de l'homme, lequel en lui-même n'en est pas moins déchu et privé de connaissance réelle. D'autre part, ni la philosophie ni la foi ne justifient cette intuition dont l'homme se verrait gratifié en Dieu. On en appelle à une vision platonicienne, mais celle-ci n'éclaire que des idées stériles. On se réclame d'une inspiration divine qui, en fait, risque bien de n'être que le sens individuel et subjectif.

Il existe une autorité doctrinale établie par Dieu, qui seule peut nous élever au-dessus de la « littéralité » en Ecriture Sainte. Or, voici ce qu'elle nous apprend : Dieu peut sanctifier même la technique; le mal n'est que dans les abus auxquels elle prête et dans l'orgueil qu'elle inspire; si l'ingéniosité rationnelle de l'homme déchu constitue pour celui-ci une terrible tentation, la grâce est dans les volontés libres un levain respectueux et efficace; la vision sera accordée, mais seulement à qui aura d'abord voulu soumettre à Dieu la nature et la raison, la science du nombre et les inventions de la technique; et pour détruire l'ivraie, Dieu n'a pas besoin de brûler dès à présent toute la moisson.

J. Defever, S. J.

R. Garaudy. — *La théorie matérialiste de la connaissance.* Coll. Bibliothèque de Philosophie contemporaine. Section Logique et Philosophie des Sciences. Paris, Presses Universitaires de France, 1953, 23 × 14 cm., 388 p. Prix : 1.000 francs.

Cet ouvrage ne manque pas d'intérêt. Il est écrit dans une langue claire et précise. Et l'on y trouvera un bon exposé des doctrines matérialistes de la con-

naissance qu'il serait difficile de trouver ailleurs en langue française. Les conclusions auxquelles l'auteur parvient ne sont pas mystérieuses et il les formule succinctement en déclarant que « la théorie matérialiste de la connaissance, la dialectique, c'est la science du développement dans son sens le plus large. La pensée et la construction soviétiques exercent dans le développement de la théorie un rôle décisif. Chaque progrès nouveau de la connaissance objective est un progrès de la liberté ».

Une introduction « justifie » l'essentiel des thèses du matérialisme dialectique en montrant, d'une part, que l'idéalisme conduit « au solipsisme et à la théologie », que le matérialisme mécanique est « métaphysique et incomplet », et, d'autre part, que la physique nous enseigne qu'il n'y a pas d'évanouissement de la matière, que nos théories scientifiques sont un reflet de la réalité objective et que ce reflet est approximatif.

La théorie matérialiste de la connaissance consistera à étudier le passage des formes inférieures du mouvement et du reflet à cette forme supérieure que constitue la pensée. Elle s'ouvre avec la préhistoire de la conscience. L'auteur s'appuie sur les données actuelles des sciences de la nature et se contente « de marquer les points nodaux du passage de la matière non-vivante à la matière vivante, de la naissance de la vie à l'apparition de la conscience ». Il expose ensuite — c'est le cœur même du livre — la théorie du reflet, point de départ de la théorie matérialiste de la connaissance : les sensations et les concepts de l'homme sont des reflets plus ou moins corrects des objets et des processus de la nature. Il entend montrer comment on passe des formes inférieures du reflet à des formes plus hautes en se fondant sur l'étude pavlovienne de l'activité nerveuse supérieure. Enfin, il analyse le rôle de la pratique dans la connaissance. Car la pratique seule prouve l'objectivité du reflet. Elle est la source de tous les processus cognitifs : elle pose les questions, elle aide à apporter les réponses; elle est la plus haute instance pour juger la connaissance de l'homme. Cette pratique est sociale; elle est une pratique de classe. Et nulle connaissance née d'elle n'échappe à ce caractère de classe. La théorie de la connaissance débouche ainsi sur la théorie de la liberté.

Ce n'est pas le lieu de faire une étude approfondie de cet ouvrage. On sait assez à quelles difficultés se heurte la théorie qui veut faire de la connaissance un reflet de la nature. Les arguments de l'auteur en ce domaine ne présentent rien d'original. Pour le reste qu'il nous suffise de noter la confusion systématique de la pensée philosophique et de la pensée scientifique et l'étonnante absence de critique avec laquelle l'auteur confère à toute antériorité temporelle un privilège ontologique.

A. Thiry, S. J.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

E. Gilson. — *History of Christian Philosophy in the Middle Ages.* New-York, Random House, 1955, 23 × 15 cm., xviii-829 p.

Cet ouvrage magistral est un événement dans les études médiévales. La *Philosophie au moyen âge. Des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle* (Payot, 1944) ne peut dispenser de sa lecture car la matière est entièrement retravaillée d'après les vues développées dans *L'Etre et l'Essence* (Vrin, 1948), *Being and some philosophers* (1949 et 1952) et dans *Jean Duns Scot* (Vrin, 1952). L'ouvrage abonde en pages claires et denses appelées à devenir classiques. Citons, par exemple, celles consacrées au platonisme des Pères, aux philosophes arabes et juifs, aux logiciens (Theology and Logic), à l'originalité de saint Thomas (1. *The thomistic reformation.* 2. *Theology and philosophy.* 7. *Thomism at the crossways*), à la condamnation de 1277 (1. *Latin averroism.* 2. *The Theological Reaction.* 3. *Philosophical controversies. The Notion of Thomism*) et enfin les pages finales : *Greek philosophy and Christianity* (pp. 540-545).

Soulignons quelques différences entre la « version » anglaise et la « version » française. Tout d'abord, au point de vue de la documentation, la version anglaise est d'une richesse exceptionnelle : au lieu des quelques indications groupées au terme de chaque paragraphe, nous disposons de « notes » couvrant les pages

552 à 804 et qui sont, pour chaque question traitée, une mine de renseignements gradués s'étendant jusqu'à l'année 1953 incluse. La récente *réimpression* pure et simple de Ueberweg-Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie* (1928) rendra plus vive encore la gratitude de tous — maîtres et étudiants — pour l'inestimable service rendu par M. Gilson et ses collaborateurs en faisant prendre conscience de l'apport des vingt-cinq dernières années d'études médiévales. L'index des auteurs (pp. 805-816) et celui des historiens (pp. 817-829) facilitera la consultation de cet immense matériel.

Quant à la distribution des matières traitées, elle diffère sensiblement — et nous la trouvons beaucoup plus pédagogique — par l'usage de nombreuses sous-divisions dans l'exposé des auteurs importants. Par contre, le lecteur de la version française ne retrouvera pas certains exposés — exil des Belles-Lettres, retour des Lettres, etc., — qui inséraient très heureusement l'histoire de la philosophie dans l'histoire de la culture en général. Les remarquables « bilans » du XII[e] s., du XIII[e] s., du XIV[e] s., de la pensée médiévale, n'ont pas leur correspondant dans la version anglaise. C'est dire que, à nos yeux, les deux versions resteront longtemps encore *complémentaires* et que personne, par conséquent, ne pourra se dispenser d'étudier l'une et l'autre. Seul M. Gilson pouvait actuellement dominer à ce point un sujet aussi vaste et aussi complexe.

Qu'il nous soit permis, en terminant, de trouver heureux les développements consacrés à la doctrine de Roger Bacon (1. *The Philosopher*. 2. *The Reformer*) (pp. 294-311) et un peu succinct l'exposé consacré à Grégoire de Nysse (pp. 55-59) par rapport aux pages sur les Pères apologistes, grecs et latins (pp. 9-28 et 44-51).

J. Gilbert, S. J.

P. Dibon. — *La philosophie néerlandaise au siècle d'or*. Tome I. *L'enseignement philosophique dans les universités à l'époque précartésienne (1575-1650)*. Coll. Publications de l'Institut français d'Amsterdam. Maison Descartes, 2. Paris-Amsterdam, Elsevier, 1954, 23 × 16 cm., x-274 p. Prix : 14 flor.

Cet ouvrage d'une érudition extrêmement fouillée n'est que le premier d'une série qui comprendra *Aristotélisme et cartésianisme*, puis *Méthode cartésienne et Théologie*. La « révolution cartésienne » domine en effet l'histoire des courants philosophiques du XVII[e] siècle néerlandais. Mais, pour la comprendre et la mesurer, il faudrait connaître la formation universitaire reçue par les futurs acteurs des luttes cartésiennes, les sources et la teneur de l'« aristotélisme » enseigné à Leyde, Franeker, Groningue, Utrecht et à l'Ecole Illustre d'Amsterdam à l'époque précartésienne. Les documents innombrables qui fondent cette étude sont sans doute explorés pour la première fois. Cet ouvrage n'intéresse pas seulement le spécialiste de l'histoire de la philosophie moderne; tous les historiens qu'intrigue la « sociologie de la connaissance » fouilleront avec intérêt les sources de l'immense « mutation intellectuelle » qui répond au développement politique, économique et social des Pays-Bas du *Gouden Eeuw*.

La période de transition, vivifiée par un retour aux sources, aussi bien platoniciennes et stoïciennes qu'aristotéliciennes, apparaît désormais riche d'initiatives fécondes, telles la scolastique réformée allemande et la scolastique espagnole. « Le cartésianisme ne fut en définitive qu'un ferment — puissant mais difficile à isoler — parmi tant d'autres qui agitèrent la vie spirituelle du siècle d'or et contribuèrent à fixer un nouveau climat de pensée ». Il faudra d'ailleurs distinguer deux moments ou plutôt deux aspects majeurs : la « conversion cartésienne » et l'action déterminante de la méthode cartésienne sur le développement de la théologie réformée. Loin de consommer la rupture avec le passé, cette conversion vise d'abord à la conciliation, à la synthèse de la philosophie nouvelle et d'un aristotélisme rénové. Cette tentative est d'ailleurs un « phénomène européen ».

Pour comprendre exactement le processus de cette « conversion » chez les premiers disciples du philosophe français, l'auteur devait donc consacrer un travail historique et analytique à la reconstitution des influences qui s'exercèrent sur ces professeurs de philosophie nourris de la foi réformée et héritiers de la grande tradition érasmienne, sur ces maîtres qui préparèrent l'adhésion de tant de leurs disciples aux « nouveautés » philosophiques et théologiques.

Ce volume apparaîtra peut-être comme une juxtaposition de monographies mais, si celle-ci fait ressortir, d'université à université, certains contrastes, elle accuse plus encore les traits essentiels communs que la conclusion rassemble. Avant tout, le caractère *propédeutique* des études philosophiques. La philosophie est foncièrement un instrument de formation humaine et scientifique, c'est la servante non seulement de la théologie mais de la médecine et du droit, la parente pauvre de la faculté des arts. Dans l'évolution générale cependant nous pouvons remarquer deux aspects : 1) la *methodus docendi* évolue selon trois moments qui correspondent assez bien à la division ternaire en auteurs *textuales, systematici* et *quaestionarii*. Rupture avec la tradition des *compendia* et retour *ad fontes*; manuels n'ayant d'autre but que de préparer à la lecture des textes et à l'exercice de la dispute; enfin la *quaestio disputata,* exercice majeur et qui tend à devenir, en théologie puis en philosophie, l'exercice exclusif. Cette prédilection et l'éclectisme novateur parfois déroutant auquel elle incline trahit la nette répugnance du tempérament intellectuel néerlandais pour le systématisme massif de la *Schulphilosophie* allemande. On comprend ainsi que l'adhésion à la philosophie nouvelle ait pu prendre chez les premiers cartésiens la forme d'une conciliation aristotélico-cartésienne. 2) La propédeutique philosophique subit dans ses limites et sa structure d'importantes modifications : cependant que se relâchent les liens qui les rattachaient aux autres *artes,* les disciplines philosophiques, logique, physique, éthique et métaphysique, affermissent leur position et voient s'élargir ou se diversifier — telles l'éthique et la métaphysique — leur champ d'application. La logique et la physique, qui remplissaient au début la quasi-totalité du programme, restent les disciplines les plus stables. L'affermissement de l'enseignement de l'éthique va de pair avec la promotion de l'enseignement métaphysique. Suarez est le maître incontesté de la renaissance métaphysique néerlandaise.

Voilà le bilan de cet « *inventaire administratif et pédagogique* » (p. 258). Quant à l'*esprit* de la propédeutique philosophique, en dépit de la résurgence de courants non-aristotéliciens et du ramisme, l'enseignement néerlandais reste fidèle à la tradition aristotélicienne mais à une tradition largement ouverte à l'action des ferments novateurs. « Maître à penser » mais non plus « maître infaillible ». « Amicus Plato, amicus Aristoteles, sed magis amica veritas ». La philosophie ne s'identifie plus à l'œuvre d'Aristote qui apparaît désormais sous *sa dimension historique.* Les notions d'évolution de la pensée et de liberté philosophique sont nettement affirmées. Enfin, évoluant chez certains dans le sens d'une conciliation aristotélico-cartésienne, la propédeutique philosophique accuse chez les adversaires de la philosophie « nouvelle » un mouvement de conversion à la tradition scolastique médiévale parallèle au développement de la théologie scolastique. L'aristotélisme précartésien était riche de ces deux virtualités.

J. Gilbert, S. J.

E. Bréhier et P. Ricœur. — *Histoire de la philosophie allemande.* Coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie. 3e édit., Paris, Vrin, 1954, 19 × 14 cm., 263 p.

En 1921, dans sa première édition, M. Bréhier pouvait regretter la disparition du génie créateur de la pensée allemande. Il en apercevait la renaissance dès la deuxième édition en 1932. On comprend davantage encore qu'aujourd'hui les éditeurs aient prié M. Ricœur, déjà connu par ses écrits sur Husserl et Jaspers, de compléter l'œuvre de M. Bréhier par un *Appendice* consacré aux « figures de proue » du dernier demi-siècle : Husserl, Scheler, N. Hartmann, Jaspers et Heidegger. M. Ricœur a principalement remarqué la conjonction de la méthode phénoménologique avec des thèmes issus de la méditation existentielle et leur dépassement commun dans de nouvelles ontologies. On appréciera surtout l'heureuse confrontation de Husserl, Scheler et Jaspers avec Kant et l'on pourrait parler à ce sujet d'une « présence de Kant » à la pensée allemande faisant heureusement suite aux décades des divers « néokantismes ». On devine la place que pourrait prendre dans le public français l'ouvrage de Heidegger récemment traduit, *« Kant et le problème de la métaphysique ».* Pour employer les termes de M. Bréhier, à la « tradition kantienne » s'est substituée une « renaissance »

de l'esprit philosophique rendue possible par l'ardente discussion de toute la problématique de Kant. N'est-ce pas d'ailleurs, toutes proportions gardées, une situation analogue à celle qui engendra les philosophies, toujours actuelles, de Fichte, Schelling et Hegel. Ainsi parachevé, ce volume est le fruit de la méditation de deux maîtres et autant qu'à l'étudiant il s'adresse à ceux qui le guident. Ceux-ci ne se lasseront pas de le relire. J. Gilbert, S. J.

G. Deledalle. — *Histoire de la philosophie américaine.* De la guerre de sécession à la seconde guerre mondiale. Paris, Presses Universitaires de France, 1954, 19 × 14 cm., xvi-206 p. Prix : 600 frs.

Le premier but de l'auteur est de donner un « état récapitulatif » des grandes philosophies qui couvrent la période *1865-1940* : Peirce, James, Royce, Dewey, G. H. Mead. (En effet, le premier moment de la philosophie américaine n'est pas à proprement parler « américain » mais « européen »). Le deuxième but est de livrer enfin au public français un exposé d'ensemble d'une philosophie qu'il ignore. Le troisième est de tenter de corriger ainsi les défauts de perspective dus, en France, à l'absence de traduction des œuvres maîtresses des philosophes américains, à l'exception de celles de James et des œuvres pédagogiques de Dewey. Après avoir retracé les « origines » (p. 11-23), l'auteur décrit à grands traits les principaux mouvements : pragmatisme (le seul qui soit intégralement américain), le néoréalisme, le réalisme critique (Santayana, Lovejoy, Sellars), le naturalisme et l'idéalisme (p. 24-90). Un appendice (p. 90) fait remarquer que la source américaine de l'empirisme logique et scientifique comprend les œuvres de Peirce, James, Mead et Dewey. Ce mouvement dont l'importance est grande aujourd'hui en Amérique n'est pas analysé dans cet ouvrage parce que, dans un sens, il représente un nouveau « moment européen » et non spécifiquement « américain ». Pour la même raison, parmi les grandes philosophies américaines, l'auteur n'examine pas celle de Whitehead. Pour chaque philosophe, il étudie les thèses principales et leur apport au double point de vue de la cohérence et de la fécondité (p. 92-176). Enfin, il essaie de dégager les traits caractéristiques qui font de la philosophie américaine une philosophie originale et l'opposent à la philosophie classique de l'Europe. Ces caractères diront « dans quel esprit historique ont été résolus logiquement les problèmes qui se sont historiquement posés à la philosophie américaine ». « Les philosophes des Etats-Unis ne sont pas des produits américains, ils ont produit des philosophies américaines » (p. 4-5). « S'inspirant des conceptions évolutionnistes de Darwin, la philosophie *américaine* s'est développée à contre-courant de la tradition philosophique européenne »... « sur laquelle elle jette l'anathème en la personne de Descartes, opposant au dualisme le naturalisme, à la substance l'événement, à l'éternité la temporalité, à la contemplation l'action, à l'intuition la signification, aux éléments les ensembles, au passé le futur, au système la méthode, à la philosophie de la tour d'ivoire la philosophie en équipe, à celle du penseur celle du citoyen, à la morale pessimiste de la métaphysique de l'Etre la morale optimiste de la philosophie de l'action » (p. 178-179). Cette opposition est envisagée au point de départ de la philosophie américaine. Mais, d'après l'auteur, les récentes confrontations des tendances font ressortir plus d'oppositions que de rapprochements. Quant à l'anticartésianisme, il porterait sur l'intuition des idées claires et distinctes, le doute méthodologique et le dualisme. En somme, conclut l'auteur (p. 188), si cette philosophie est anticartésienne, c'est parce qu'elle est darwinienne. Elle est l'expression, non des théories de Darwin, mais de l'esprit du darwinisme. Remarquons que, dans cette « confrontation », l'auteur ne peut tenir compte du thomisme, qui n'est pas une philosophie « américaine », si importante que soit la place à réserver au thomisme en Amérique. Suit une appréciation totalement discutable du thomisme : celle-ci met en question toute une conception de la philosophie. Nous avouons que si ces pages sont suggestives (p. 178-189), nous n'oserions leur attribuer qu'une valeur d'hypothèse de travail à vérifier par le menu. Les chapitres consacrés aux auteurs et aux courants nous paraissent l'emporter. Reste à l'auteur le mérite d'avoir posé très franchement le problème des philosophies « nationales » ou « culturelles ». Une bibliographie des traductions françaises de textes améri-

cains et des principaux écrits sur la philosophie américaine sera consultée avec grand intérêt. J. Gilbert, S. J.

HAGIOGRAPHIE

R. Aigrain. — *L'hagiographie. Ses sources. Ses méthodes. Son histoire.* Paris, Bloud et Gay, 1953, 25 × 16 cm., 416 p. Prix : 1.260 francs.

L'hagiographie est une section de l'histoire. Elle possède donc sa problématique, qui se rapproche de celle de l'histoire en général, mais qui comporte aussi ses aspects particuliers, tant du point de vue heuristique que du point de vue critique. C'est cet aspect technique, méthodique, de l'histoire des saints, que M. Aigrain, professeur aux Facultés catholiques de l'Ouest, et déjà connu par d'autres publications d'ensemble, a voulu synthétiser en cet ouvrage au contenu d'une richesse remarquable. L'ouvrage est dédié aux Bollandistes et il s'est vu décerner les plus vifs éloges dans leurs « Analecta ». C'est dire qu'il présente les garanties les plus rigoureuses du point de vue scientifique. Dans sa partie heuristique, l'auteur présente les principales sources écrites qui renseignent sur la vie d'un saint ou sur le culte qu'on lui a rendu : calendriers et martyrologes, actes et passions des martyrs, narrations hagiographiques, sources diplomatiques, panégyriques, mémoires, correspondances, inscriptions, récits d'inventions et de translations, etc. La partie critique envisage surtout le problème des genres littéraires, celui des « coordonnées hagiographiques », celui des cycles et des récits légendaires et de l'affabulation. Une troisième partie, plus courte, est consacrée à l'histoire de l'hagiographie : on y voit la place éminente, mais pourtant pas exclusive, qu'y occupe l'œuvre des Bollandistes et leurs *Acta Sanctorum*. Dans les notes également ainsi que dans la bibliographie une part très large leur est faite. La lecture fructueuse de cet ouvrage suppose une initiation scientifique déjà assez avancée : ce n'est pas un travail de vulgarisation pour le grand public. Mais à tous ceux qui ont fait de bonnes études théologiques ou historiques et que la question intéresse, nous ne pouvons assez recommander la lecture attentive et réfléchie de cet ouvrage qui constitue dans son genre un véritable chef-d'œuvre. Un chapitre comme celui intitulé « la détermination du genre littéraire » devrait même être lu et médité par quiconque prétend se référer à d'anciennes traditions historiques écrites quelles qu'elles soient. R. Mols, S. J.

Vies des saints et des bienheureux selon l'ordre du calendrier avec l'historique des fêtes par les RR. PP. Bénédictins de Paris. Tome XI. *Novembre.* Paris, Letouzey, 1954, 23 × 15 cm., 1042 p. Prix : 2.000 frs (1.600 frs en souscription).

Cette collection de vies de saints, qui s'impose décidément de plus en plus par ses qualités de fond et de présentation, approche donc de son terme. Le tome de novembre a paru avec un très léger retard sur la cadence habituelle. Rien d'étonnant, puisque les auteurs ne bénéficiaient plus du guide irremplaçable que constituent les « Acta Sanctorum ». Ils durent donc se livrer à des travaux de substructure critique beaucoup plus ardus. Disons d'emblée qu'ils ont parfaitement réussi. Les notices sont d'une lecture agréable et l'apparat bibliographique et critique, sans être exhaustif — ce qui est impossible —, soutient la comparaison avec celui des meilleurs dictionnaires et ouvrages de références. Tout en évitant une crédulité facile, les auteurs ont su éviter pareillement la peur du surnaturel. Mais, dans leurs résumés biographiques, ils n'ont retenu que les seuls épisodes qu'une saine critique permettait de conserver. Les notices martyrologiques dont le contenu entier est suspect sont suivies d'un point d'interrogation. On remarquera à la fois l'audace et la prudence des auteurs dans des notices comme celles de sainte Cécile (pp. 731-759) et de sainte Catherine (pp. 854-872), des saints Barlaam et Josaphat (pp. 925-932). Bien entendu, les

principaux saints du mois sont abondamment traités : Charles Borromée, Martin de Tours, Jean de la Croix, Clément de Rome, Elisabeth de Thuringe. Mais les notices se rapportant à des saints moins connus seront peut-être encore plus utiles, car il n'existait jusqu'à présent aucun répertoire complet présentant de sérieuses garanties critiques. Une remarque de détail : le village de Balen, près de Mol (Campine anversoise), se trouve actuellement non dans le diocèse de Bois-le-Duc (cfr p. 100, Ste Odrade), mais depuis le début du siècle dernier dans l'archidiocèse de Malines. R. Mols, S. J.

Met de heiligen het jaar rond. Gered. J. Huyben, O.S.B. †, H. J. Scheerman, O.S.B., A. Coolen, A. Van Duinkerken. 2 tomes, 2e édit., Hasselt, Heideland, 1953-54, 24 × 16 cm., 600 et 584 p. Prix : 200 frs le vol.

La première édition de cet ouvrage a connu — paraît-il — un succès considérable et tout à fait mérité. La formule pourtant n'était pas neuve. Ce n'est pas la première fois que l'on présente au public un ensemble de vies de saints classées suivant l'ordre du calendrier. Deux caractéristiques distinguent toutefois cet ouvrage-ci de tous les « Petits Bollandistes » et de tous les « Un saint pour chaque jour du mois » : c'est un travail collectif réalisé en commun par d'excellents historiens, littérateurs et artistes. Pour chaque jour de l'année, on a choisi une biographie spécialement représentative, dont la rédaction fut confiée à un spécialiste ou du moins à un écrivain particulièrement qualifié : ainsi les saints des divers ordres et congrégations religieuses furent traités par un de leurs confrères. Outre les auteurs appartenant au monde laïque ou au clergé séculier, il y a donc des Bénédictins, des Ermites de Saint Augustin, des Carmes, des Prémontrés, des Capucins, des Dominicains, des Jésuites, des Franciscains, des Rédemptoristes et des membres de plusieurs congrégations. Au total, une centaine d'auteurs ont collaboré. Chaque monographie compte de deux à quatre pages. Elle vise à donner de chaque saint le portrait le plus fidèle possible en un récit élégant, sobre et émaillé de maints détails typiques. Bien entendu, tout attirail critique et toute bibliographie furent soigneusement écartés. Les éditeurs ont voulu fournir, non un livre de références, mais un livre de lecture dont les auteurs seraient garants de la valeur critique du contenu. Dans le choix des biographies on a veillé à garder autant que possible un juste équilibre entre les siècles : même le 20e siècle y est déjà représenté avec 3 mentions (Marg. Sinclair, Maria Goretti, Pie X), contre 19 au 19e, 11 au 18e, 18 au 17e, 32 au 16e, etc. La répartition géographique est moins équilibrée, comme il se doit. Si l'Asie, l'Afrique, l'Amérique et l'Est européen sont représentés, une place de choix fut réservée aux saints régionaux de chez nous : 37 mentions pour les Pays-Bas, 49 pour la Belgique. Seules l'Italie et la France sont encore mieux partagées. La plupart des anciens saints de Belgique furent répartis entre les meilleures compétences en matière d'hagiographie médiévale : les PP. Axters, O.P.; Van Aalst, O.S.B.; Erens, O.Praem.; van Mierlo, S. J. On rencontre aussi plusieurs notices rédigées par des romanciers, des critiques littéraires et d'autres écrivains dont le renom n'est plus à faire. Citons A. Coolen, A. Van Duinkerken, Pieter van der Meer de Walcheren, M. Molenaar, Mgr W. Nolet, Annie Salomons. L'ouvrage renferme encore une liste chronologique de toutes les canonisations et béatifications ainsi qu'un chapitre d'introduction sur ces deux actes du magistère. Enfin, les éditeurs ont songé tout particulièrement à soigner la présentation extérieure, à faire de leur répertoire hagiographique non seulement un ouvrage agréable à lire, mais un ouvrage d'art agréable à regarder : l'illustration comprend 50 bois originaux, œuvre d'une demi-douzaine d'artistes dont on ne sait s'il faut admirer davantage la maîtrise ou la variété. Un portrait comme le saint Benoît de la p. 271 est un pur chef-d'œuvre. Il est à souhaiter que cette nouvelle édition connaisse le même succès que sa devancière et contribue largement à faire connaître les trésors les plus authentiques de notre Eglise. R. Mols, S. J.

Met de Heer der heiligen het jaar rond. Gered. Dr J. A. E. Van

Dodewaard, Dr A. I. M. Kat, Dr K. Steur. Hasselt, Heideland, 1954, 24 × 16 cm., 495 p. Prix : 200 frs.

Après le sanctoral, le temporal. Ici aussi la formule de présentation est très originale et mérite les plus vifs éloges. Le sujet tout entier est réparti autour des trois fêtes principales de l'année : Noël, Pâques, Pentecôte. La première édition de ce volume était d'ailleurs intitulée « Kerstmis, Paschen, Pinksteren ». Chacune de ces trois fêtes forme comme le centre de trois groupes d'études. Ces trois groupes eux-mêmes sont divisés chacun en une sorte de triptyque présentant successivement l'aspect exégétique (par J. A. E. Van Dodewaard), l'aspect liturgique (par A. I. M. Kat) et l'aspect dogmatique (par K. Steur), du mystère central et de tous les aspects du christianisme qui s'y rapportent. Ainsi, le cycle de Noël comprend, du point de vue exégèse, des études sur la généalogie du Christ, sur l'Annonciation, et ainsi de suite jusqu'à la fin de la vie cachée ; du point de vue liturgique, des études sur la date de la nativité, sur les anciennes fêtes de Noël, sur le « Natalis invicti », sur l'Avent, sur les Précurseurs liturgiques du Christ et d'autres jusqu'à la Septuagésime ; du point de vue dogmatique, sur le Verbe en Dieu, sur l'Incarnation, sur les principaux aspects de la Mariologie. Les cycles de Pâques et de Pentecôte sont étudiés suivant le même schème tripartite. Ces études s'adressent au grand public des chrétiens cultivés ; elles évitent donc le terrain des controverses exégétiques, historiques ou scolastiques ; mais elles n'esquivent pas les problèmes et proposent toujours une solution tenant compte des acquisitions les plus récentes de la théologie spéculative, de l'histoire des dogmes et de la liturgie, ainsi que de l'exégèse des Livres Saints. Le caractère scripturaire de cet ouvrage est d'ailleurs fortement souligné : le titre même de la plupart des études est emprunté à l'Ecriture ou à la liturgie ; l'index des citations bibliques comprend plus de mille mentions, soit plus de deux par page. A cela s'ajoutent de nombreuses citations de textes liturgiques et même littéraires (p. ex. de Vondel). Les illustrations, moins nombreuses que dans les deux volumes du sanctoral, sont choisies avec beaucoup de goût et toujours en raison de leur valeur symbolique. R. Mols, S. J.

H. Moretus Plantin, S. J. — *Les Passions de saint Lucien et leurs dérivés céphalophoriques*. Coll. Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de Namur, 15. Namur, Secrétariat des Publications ; Louvain, Nauwelaerts ; Paris, Vrin, 1953, 25 × 17 cm., 139 p. Prix : 140 frs belges.

Les Passions du saint martyr Lucien, honoré à Beauvais et dans le Beauvaisis, relèvent plus de la littérature que de l'histoire. Car il serait réellement bien difficile de découvrir dans ces textes quelque renseignement de valeur historique indiscutable sur le héros céphalophore. Comme dans beaucoup d'autres cas du même genre, la nécessité de composer ou d'étoffer un panégyrique a créé ou développé un texte en dehors de tout cadre historique. Aussi là ne réside pas l'intérêt des Passions de saint Lucien. Il est d'ordre littéraire. Tout d'abord cette légende illustre par un exemple concret ce mode de développement de Vies ou Passions de Saints que l'on peut dénommer « par centon », c'est-à-dire par insertion ou suppression dans le texte de passages qu'on retrouve dans d'autres légendes. La Passion de saint Lucien, elle-même conservée en une triple tradition (primitive, anonyme, attribuée à Odon de Beauvais), présente cette affinité de textes non seulement entre ses branches, mais encore avec des récits antérieurs ou postérieurs comme les Passions des saints Julien et Basilisse, de saint Denys, saint Yon, saint Piat, saint Lucain, et d'autres encore. L'autre intérêt d'ordre littéraire est le progrès de la langue que révèlent les différentes Passions du saint. Tandis que la Passion primitive, que conserve un manuscrit de la fin du VIII[e] siècle, atteste encore le latin barbare et l'écriture informe de l'époque mérovingienne, les Passions anonyme (vers 817) et d'Odon de Beauvais (entre 861 et 869) manifestent le souci d'une composition et d'une orthographe plus soignées, mieux adaptées aux exigences du temps, c'est-à-dire de la renaissance carolingienne. Le R. P. Moretus, dans des recherches sans apprêt mais pleines

d'érudition et conduites avec aisance, rapproche ces différents textes et en établit, autant qu'il est possible, l'interdépendance. Indulgent pour les compositeurs de ces panégyriques, il consent à entreprendre leur défense auprès des historiens que leurs fabulations incessantes ne peuvent qu'agacer. C'est que l'usage du centon, en permettant de dépister aisément la supercherie (ne ferait-on pas mieux de dire plus exactement, le procédé?) littéraire exclut de leur volonté toute intention de fraude méchante. L'étude se complète par un chapitre sur la céphalophorie et par une édition des Passions, très courtes d'ailleurs, de saint Lucien, puis de celles de saint Yon, de saint Piat et de saint Lucain. Le chapitre sur la céphalophorie, c'est-à-dire sur les saints décapités, déambulant en tenant leur tête en main, thème très fréquent en hagiographie puisqu'on en a relevé plus de cent cas, trouve sa raison d'être dans l'usage que la Passion anonyme de saint Lucien fait de ce thème. Le P. Moretus, délaissant la théorie de l'origine iconographique de cette légende hagiographique, estime plus vraisemblable celle du simple développement littéraire dont le premier élément serait à trouver dans la Passion de saint Denys par le Pseudo-Fortunat, et aurait graduellement grandi, en passant par la légende de saint Juste et celle des saints Fuscien, Victoric et Gentien, Hilduin, en 835, dans sa Passion de saint Denys, tout comme l'auteur de la Passion anonyme de saint Lucien vers 817, ne fit que reprendre un thème déjà répandu et ayant conquis droit de cité. Ainsi l'étude du R. P. Moretus sera aussi appréciée par les amateurs de folklore que par les hagiographes et les historiens de la littérature latine au moyen âge. Ce triple intérêt atteste à sa manière l'esprit très large dans lequel elle fut conçue et réalisée. Ch. Martin, S. J.

Dom J. Leclercq. — *Etudes sur saint Bernard et le texte de ses écrits.* Coll. Analecta sacri Ordinis Cisterciensis, Annus IX. 1953. Fasc. 1-2/Ian.-Iun. Rome 848, Ediz. Cistercensi, Piazza Tempio di Diana, 14, 1953, 27 × 19 cm., 247 p.

D'après l'excellente « Bibliographia Bernardina » de L. Janauschek, il existerait 2761 éditions d'une ou de plusieurs œuvres de saint Bernard, dont 124 « opera omnia ». Mais depuis longtemps aucune de ces éditions complètes ne répondait plus aux exigences de la critique. C'est pourquoi Dom J. Leclercq fut chargé par le gouvernement général de son Ordre d'entreprendre en collaboration cette œuvre gigantesque et délicate. Il fallait avant tout s'attaquer au travail ardu des substructures, fondement indispensable de toute édition critique : inventorier les manuscrits conservés (on en a trouvé 1444, dont 608 du siècle même de saint Bernard), rétablir leur généalogie et leurs emprunts, écarter les textes apocryphes (10 % seulement des écrits ayant circulé sous le nom du saint sont authentiques). Bref, il fallait recueillir les matériaux, les examiner et les disposer à pied d'œuvre. Dans l'ouvrage que voici, l'auteur expose les résultats atteints jusqu'ici par ce travail et il ajoute diverses considérations critiques, aptes à mieux comprendre la spiritualité du saint. L'ouvrage est divisé en dix parties, mais seules les quatre premières présentent une véritable unité interne : 1) aperçu sur la tradition manuscrite de saint Bernard; 2) sur la genèse des sermons de saint Bernard; 3) lettres perdues et lettres retrouvées; 4) le commentaire bref du Cantique des Cantiques attribué au saint. Le reste est un amalgame d'études diverses : signalons les notices sur l'iconographie du saint, sur l'origine de l'épithète « doctor mellifluus », sur « Bernard, homme de prière », sur la préhistoire de l'édition de Mabillon, sur des textes inédits concernant la vie monastique, sur la plus ancienne collection d'œuvres bernardines. La lecture de ces pages risque peut-être de dépayser ceux qui ne sont pas familiarisés avec le travail laborieux de la critique historique et qui préfèrent qu'on leur serve une nourriture bien apprêtée et sans trace aucune des décorticages culinaires. Mais, pour les spécialistes, elle constituera un délice et un enseignement. A tous les admirateurs du fondateur de Clairvaux ce travail montrera que la critique éclairée et loyale ne peut réussir qu'à rendre sa figure encore plus radieuse parce que plus vraie. Une carte ajoutée en hors-texte montre la diffusion des lieux de provenance des manuscrits d'œuvres bernardines : l'Europe entière y figure, depuis la Pologne et la Scandinavie jusqu'au Portugal. Mais on remar-

que aussitôt deux zones de densité spécialement forte : le nord de la France et la Belgique (en dépendance de Clairvaux) ; la Suisse, la Bavière et l'Autriche (en dépendance de Morimond). Quoi de plus parlant pour embrasser d'un seul coup d'œil le rayonnement extraordinaire de saint Bernard et la profondeur de son influence sur la chrétienté médiévale? R. Mols, S. J.

S. Bernardo. Pubblicazione commemorativa nell'VIII Centenario della sua morte. Coll. Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore, Nuova Serie, vol. XLVI. Milan, Vita e Pensiero, 1954, 25 × 18 cm., x-198 p. Prix : 1.000 lires.

Pour le VIII[e] centenaire de la mort de S. Bernard, l'Université Catholique de Milan publie un volume commémoratif, où voisinent des contributions écrites en français et en italien. Après une présentation du P. Gemelli, Dom Ph. Schmitz décrit le milieu de S. Bernard par une étude sur le monachisme bénédictin au XII[e] siècle, et M. E. Franceschini replace le saint dans le cadre de son époque. Faut-il appeler saint Bernard un théologien? Dom J. Leclercq observe qu'on hésite d'habitude à lui reconnaître ce titre, car le saint Docteur n'a pas eu pour but premier dans ses écrits une science spéculative; il n'a pas entamé de recherche scolastique, à la différence de son contemporain Abélard. Néanmoins il est véritablement théologien au sens où l'étaient les Pères; il apparaît comme le plus grand représentant de la théologie monastique médiévale, prolongement de la doctrine patristique. Sa théologie fut inséparable de son expérience religieuse personnelle. Dom M. Standaert traite de la spiritualité du saint, et le P. E. Wellens de sa mystique. Au P. G. M. Roschini a été confiée la tâche d'exposer sa doctrine mariologique, si riche en vues suggestives. Viennent ensuite les études de S. Vanni Rovighi sur sa philosophie, de C. H. Talbot sur ses lettres, de C. Mohrmann sur son style, et enfin de M. Cagiano De Azevedo sur le monastère cistercien de S. Ambroise. Toutes ces études contribueront à mettre en lumière les divers aspects de la personnalité prestigieuse du saint, et à la comprendre davantage en fonction du milieu et de l'époque où il a vécu. P. Galot, S. J.

J. Dagens. — *Bérulle et les origines de la restauration catholique (1575-1611).* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1952, 23 × 14 cm., 458 p.

Le Cardinal de Bérulle en Sorbonne, c'est le titre d'un article que, dès le mois de mai 1951, le P. A. Rayez consacrait dans cette revue à la brillante défense de thèse de M. Dagens (*N.R.Th.,* 1951, p. 514-520). Nous nous permettons d'y renvoyer le lecteur et d'être bref sur un sujet qui par son intérêt et par son importance demanderait de longs développements. Le présent ouvrage (en fait, première partie d'une étude complète sur la vie et l'œuvre de Bérulle) est sans doute le meilleur qui ait été écrit depuis Bremond sur l'histoire spirituelle du XVII[e] siècle. Les thèses du grand pionnier étaient toujours suggestives, parfois aventurées; bien des travaux ultérieurs en ont limité la portée, corrigé les excès. M. D. utilise judicieusement ces études, il y joint une profonde connaissance personnelle d'un homme et d'un milieu qu'il étudie depuis de longues années. Aussi ses mises au point sont-elles nuancées, solidement motivées, intelligentes. Il nous paraît par exemple situer parfaitement le Bérullisme dans son époque quand il en fait « une manifestation, la plus tardive de toutes, de ce grand mouvement spirituel qui, à l'intérieur du catholicisme, a renouvelé la pensée et la vie chrétienne ».

Rompant avec la plupart des biographes, M. D. avait daté la retraite de Verdun de septembre 1601 (au lieu d'août 1600). Le P. de Dainville, dans un article des *Recherches de Sciences Religieuses,* 1953, p. 241-249, résout définitivement la question. Il a découvert le diaire manuscrit, l'« Itinerarium » du P. Magio qui donna les exercices au jeune prêtre. La retraite de Bérulle eut lieu du 28 août au 12 septembre 1602. Cette date plus tardive augmente encore l'importance de cette retraite pour la formation du Bérullisme. En ce qui concerne en particulier

le christocentrisme, on ne peut s'empêcher de penser à une influence directe, peut-être déterminante des Exercices de saint Ignace. Mais peut-être est-ce témérité et faut-il s'en tenir à la prudente réserve qu'adopte aussi bien le P. de Dainville que M. Dagens.

J.-M. Faux, S. J.

M. De Meulemeester, C.ss.R. — *Origines de la Congrégation du Très Saint-Rédempteur. Etudes et Documents.* Louvain, Imprimerie S. Alphonse, 1953, 23 × 16 cm., xii-322 p.

Le R. P. De Meulemeester est bien connu par une longue série de publications sur l'histoire de sa Congrégation, notamment par son importante *Bibliographie générale des écrivains Rédemptoristes* (3 vol. 1933-1939; cfr *N.R.Th.*, 1933, p. 747; 1936, p. 546; 1940, p. 231), et par son *Histoire sommaire de la Congrégation du T. S. Rédempteur* (1950; cfr *N.R.Th.*, 1951, p. 437). Le présent ouvrage, sans être une histoire suivie et complète des origines de l'Institut, est comme l'aboutissement de plus d'un quart de siècle de recherches dans les archives de l'Ordre et comme la synthèse des travaux antérieurs de l'éminent historien. L'auteur y saisit l'occasion de mettre au point certaines de ses vues, comme aussi de rectifier quelques erreurs ou confusions échappées aux premiers biographes de S. Alphonse, comme A. Tannoia.

Un long chapitre est consacré à déterminer le rôle respectif de S. Alphonse, de l'évêque de Castellamare, Thomas Falcoia, et de la sœur Marie Céleste Crostarosa dans la fondation du nouvel Institut. Si les révélations de la religieuse n'ont pas laissé d'influencer l'évêque et le jeune fondateur et de les confirmer dans leurs projets, elles sont loin d'avoir été décisives; ils en ont laissé tomber pas mal de particularités.

Le P. De Meulemeester montre à l'évidence, documents à l'appui, combien à tort certains biographes, dans leur zèle pour la gloire de S. Alphonse, ont minimisé le rôle de Mgr Falcoia. En réalité il a été dès le début et jusqu'à sa mort le véritable Supérieur de la Congrégation naissante; tous le considéraient comme tel : S. Alphonse, ses confrères, les évêques, le public. Cela ne diminue en rien le rôle de fondateur attribué à S. Alphonse. N'est-il pas vraiment fondateur « celui qui par ses qualités d'intelligence et de cœur, son zèle, son prestige, rallie à son idéal des collaborateurs qu'il pénètre de son esprit et forme par ses leçons et ses exemples à la pratique d'une vie régulière et apostolique qui réalisera la fin spécifique qu'il s'est proposée »? (p. 82).

Le récit détaillé des premiers essais de fondations, des difficultés rencontrées, des oppositions, des insuccès, intéressera surtout les membres de la famille religieuse. D'un intérêt plus général est l'exposé des méthodes mises en œuvre par les premiers Rédemptoristes dans leurs missions de campagne et des succès remportés partout. Dira-t-on que ce chapitre et celui où on nous décrit la pratique de l'observance religieuse et la vie spirituelle de S. Alphonse et de ses compagnons prennent un peu allure de panégyrique? Non; c'est le propre de toute congrégation dans ses débuts d'être animée d'une grande ferveur. Le P. De Meulemeester ne dissimule pas d'ailleurs toute une série de déceptions que rencontra le saint fondateur de la part de plus d'une de ses recrues qui recula devant l'austérité de la règle et abandonna l'institut.

Un copieux appendice (p. 267-311) produit une série de pièces inédites tirées des Archives générales de l'Ordre et des archives de la Postulation. Ainsi : cinq longues lettres du Vénérable Père J. Sarnelli à S. Alphonse, des listes des missions prêchées en ces premiers temps, dressées par S. Alphonse lui-même et par le P. Villani, des facultés accordées aux missionnaires par divers évêques, des ébauches de règlements et d'ordres du jour pour les communautés.

R. Lechat, S. J. (†)

Mgr Fr. Trochu. — *Sainte Bernadette Soubirous, Sœur Marie-Bernard de la Congrégation des Sœurs de la Charité et de l'Instruction Chrétienne de Nevers (1844-1879).* Paris, Vitte, 1953, 22 × 15 cm., 612 p., 23 grav. Prix : 1200 frs.

L'éloge de Mgr Trochu comme historien n'est plus à faire. Ses vies de Théophane Venard, du Curé d'Ars, de saint François de Sales, de Jeanne Jugan et d'autres, ont révélé en lui un hagiographe de première valeur. Son dernier livre : Sainte Bernadette Soubirous ne le cède en rien aux précédents. On y retrouve et son art consommé de faire revivre ses héros et ses qualités de parfaite objectivité : l'historien s'efface devant les faits; il laisse parler ceux-ci. La manière dont il traite les personnages qui sont intervenus plus ou moins malencontreusement dans la vie de ses héros est tout à fait digne d'éloge : sans jamais s'emporter contre eux, il les montre *tels qu'ils sont* : l'action de la Providence, la sainteté récelle de ses élus n'en ressortent que mieux.

Pour la composition de sa « Sainte Bernadette », Mgr Trochu a patiemment dépouillé tous les documents. Aussi, tout en demeurant toujours simple et clair, son récit satisfait-il à toutes les exigences scientifiques. Ses lecteurs verront retracée de main de maître l'évolution spirituelle de Bernadette, sa courageuse ascension vers la sainteté. Ils pénétreront les divers aspects de son âme : pureté, humilité, obéissance, charité, culte de la vérité, esprit de mortification et de pauvreté, contemplation. Ils verront une fois de plus confirmée en Bernadette la grande loi qui règle la conduite de Dieu à l'égard des âmes : l'exaltation des humbles.

Livre éminemment bienfaisant. Le Tout-Puissant a fait de l'humble fille de Soubirous une grande sainte. La mission que lui a confiée l'Immaculée demeure toujours actuelle. Sainte Bernadette redit à notre génération l'invitation de la Vierge à la prière et à la pénitence. Nous souhaitons à Mgr Trochu de nombreux lecteurs. Les réussites hagiographiques sont rares. En voici une. Mettons-la à profit pour notre plus grand bien spirituel. J. Delcuve, S. J.

A. Combes. — *Sainte Thérèse de Lisieux et sa mission.* Les grandes lois de la spiritualité thérésienne. Paris-Bruxelles, Editions Universitaires, 1954, 19 × 14 cm., 270 p. Prix : 95 frs belges.

Ce dernier ouvrage de l'Abbé Combes nous paraît le meilleur qu'il ait écrit sur la plus grande sainte des temps modernes. Le sous-titre n'est pas trompeur : ce sont bien les grandes lois de la spiritualité thérésienne que l'auteur nous expose. Son livre se résume difficilement : il faut le parcourir soi-même. Du moins voudrions-nous dire à l'éminent historien notre reconnaissance pour quelques points qu'il a fort heureusement mis en lumière. Nous voudrions à sa suite en souligner cinq.

1°) La sainteté de Thérèse — comme toute sainteté véritable — est une réponse personnelle à un amour infini qui l'a prévenue. Thérèse n'a fait — mais elle l'a fait avec une générosité totale — que répondre aux prévenances divines à son égard.

2°) Thérèse fut une sainte « héroïque », une authentique « grande sainte ». C'est la sainteté dans tout son idéal qu'elle nous propose. L'admirable en elle, c'est que son message de sainteté intégrale est un message pour tous; « car sa grandeur est de nature à satisfaire les âmes les plus généreuses, sans pourtant décourager personne. » Puisque son propre « est de garantir aux faiblesses les plus incurables, aux pécheurs les plus endurcis que Dieu lui-même ne désire rien tant qu'être leur force, leur guérison, leur sainteté. »

3°) La sainteté de Thérèse est une sainteté « essentiellement surnaturelle », une incarnation de l'évangile entièrement vécu. Et par conséquent « tout ce qui 'naturalise' Thérèse fait abstraction de l'essentiel et renverse l'ordre réel des choses ». C'est évident, mais on le méconnaît si souvent.

4°) L'auteur s'efforce de préciser la notion d'enfance spirituelle contre toutes les explications fausses qu'on en donne. Il nous paraît avoir bien saisi sa véritable nature.

5°) Enfin l'Abbé Combes signale avec netteté les deux racines de la spiritualité de Thérèse, à savoir son amour pour Jésus, et sa conception de Dieu.

Le style de l'auteur est plus celui du conférencier que celui de l'historien; il pourrait « écrire » plus brièvement ce qu'il « parle » plus longuement. Mais c'est un défaut sur lequel on passe volontiers tant il nous initie à la véritable intelligence de Thérèse de Lisieux. Il met le lecteur en plein climat thérésien.

J. Delcuve, S. J.

P. FERNESSOLE. — *Pie X. Essai historique.* I. *De Riese au Vatican.* II. *Du Vatican à la gloire du Bernin.* Paris, Lethielleux, 1952, 20 × 13 cm., 252 et 538 p. Prix des deux volumes : 1.775 frs. — *Dans la splendeur des Saints. S. Pie X.* Supplément. Ibid., 1954, 64 p. Prix : 150 frs.

Le R. P. Fernessole a publié divers travaux sur L. Veuillot, E. Hello, Mgr Batiffol. Il occupe à l'Institut Catholique de Paris la chaire d'Histoire de la Papauté. Plus que personne, il est donc à même de se reconnaître dans le climat religieux et politique du début de ce siècle.

Ses deux volumes sur Pie X sont une étude historique de première main : l'auteur a utilisé les dossiers remis à la S. Congrégation des Rites; il a eu communication de documents inédits; il n'a épargné aucune peine pour recourir à toutes les données d'information, son index bibliographique final (t. II, 524-535) en témoigne. Le premier volume — De Riese jusqu'au conclave de 1903 — met déjà en lumière la note essentiellement sacerdotale de cette vie. Dans le second, les pages consacrées à l'action pastorale du pape (liturgique, eucharistique, canonique) comptent parmi les meilleures et les plus sympathiques. Pour l'intéressant chapitre sur le modernisme, l'auteur a disposé des réponses faites par le Rapporteur général de la Section historique de la S. Congrégation des Rites aux doutes émis par le promoteur de la foi sur la prudence du serviteur de Dieu dans la réaction contre le modernisme. Peut-être certains lecteurs trouveront-ils que les relations avec la France sont trop largement décrites en comparaison de ce qui est dit des autres pays? Si fouillé, si objectif que soit ce travail, il n'échappe sans doute pas assez, de-ci, de-là, au genre panégyrique. Est-ce rendre vraiment la physionomie d'un saint que de voir du génie en toutes ses décisions? Le style et la perspective un peu cléricale de l'auteur lui fermeront peut-être l'accès auprès de certains lecteurs qui pourraient apprendre beaucoup d'une étude historique aussi minutieusement menée. Certes, dans l'abondance des faits à mentionner pour écrire l'histoire d'une carrière sacerdotale de 56 ans à tous les degrés de la hiérarchie, il est malaisé de dégager la physionomie spirituelle de Pie X. Le R. P. Fernessole éprouve cette difficulté dans son chapitre sur la sainteté de Pie X : foi, humilité, force, charité sont tour à tour proposées comme des vertus où il excella spécialement. Le dernier mot « Homme de Dieu » est bien celui qui convient, si on y met tout l'idéal même de la vocation sacerdotale réalisée au maximum dans le Vicaire du Christ auprès des hommes ses frères.

Le supplément de 64 p. relate les dernières étapes de la canonisation, décrit les deux miracles rituels, retrace les cérémonies de la canonisation. On y trouve aussi le texte des discours prononcés par Pie XII à cette occasion ainsi qu'une liste chronologique donnant les grandes dates de la vie et de l'œuvre du nouveau Saint.

A. Chapelle, S. J.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

ALBERTUS MAGNUS (S.) — *Opera omnia.* T. XII. Munster, Aschendorff, 1955, XX-362 p. 72 marks broché.

ALBRIGHT W. F. — *L'archéologie de la Palestine.* Paris, Edit. du Cerf, 1955, VIII-298 p., 30 pl.

ALVAREZ HERRERA F. M. — *El mensaje eucarístico.* 2e édit., Barcelone, Herder, 1955, 264 p.

ANDRIEU J. — *La foi dans l'œuvre de Paul Claudel,* Paris, P.U.F., 1955, XII-198 p. 652 frs.

Annuaire de l'Ecole des Législations Religieuses (Institut catholique de Paris). III. 1952-1953. Paris, Letouzey et Ané, 1954, 184 p. 600 frs.

ARRAGAIN J. — *Le Cœur du Seigneur.* Paris, La Colombe, 1955, 204 p. 600 frs.

BARRETT C. K. — *The Gospel according to St John.* Londres, S.P.C.K., 1955, XII-531 p. 63 sh.

BERR H. — *La montée de l'esprit. Bilan d'une vie et d'une œuvre.* Paris, A. Michel, 1955, 157 p. 400 frs.

Bijbels Woordenboek. 2e édit. Aflevering 2. Maaseik, Romen en Zonen, 1955, col. 417-768. 180 frs en souscription.

Bouyer L., Orat. — *Autour d'Erasme.* Paris, Edit. du Cerf, 1955, 196 p.

Brandl L. — *Die Sexualethik des heiligen Albertus Magnus.* Ratisbonne, Pustet, 1955, 317 p. 14,60 marks.

Brown S. J., S. J. — *Image and Truth. Studies in the Imagery of the Bible.* Rome, Officium Libri Catholici, 1955, 162 p.

Brunot A. — *Le génie littéraire de saint Paul.* Paris, Edit. du Cerf, 1955, 252 p. 750 frs.

Bultmann R. — *L'interprétation du Nouveau Testament.* Paris, Aubier, 1955, 238 p. 690 frs.

Calvin Jean. — *Institution de la religion chrétienne.* Genève, Labor et Fides, 1955, xxxviii-190 p.

Capelle B., O.S.B. — *Travaux liturgiques de doctrine et d'histoire.* I. *Doctrine.* Louvain, Abbaye du Mont-César, 1955, 282 p. 170 frs.

Casimiro A. — *S. Francisco de Xavier e os Portugueses.* Lisbonne, Agência geral do Ultramar, 1954, xxiv-516 p.

Catherine de Jésus-Christ M. — *Au chevet de la souffrance.* Paris, La Colombe, 1955, 190 p. 480 frs.

Catholicisme hier, aujourd'hui, demain. Fasc. 16 : *Félix-François.* Paris, Letouzey et Ané, 1955, col. 1153-1536.

Choisy M. — *Le chrétien devant la psychanalyse.* Paris, Téqui, 1955, 216 p. 600 frs.

Convertis du XXe siècle. — 3e volume. Tournai, Casterman; Bruxelles, Foyer Notre-Dame, 1955, 248 p. 54 frs belges.

Costa de Loverdo. — *Le trésor du mont Athos ou la crypte du perse.* Paris, La Colombe, 1955, 148 p. 460 frs.

Cristiani (Chan.). — *L'hérésie de Port-Royal.* Paris, Fayard, 1955, 188 p. 400 frs.

Cristiani (Chan.). — *Luther tel qu'il fut.* Paris, A. Fayard, 1955, 256 p. 600 frs.

Dauphin-Meunier A. — *L'Eglise en face du capitalisme.* Paris, A. Fayard, 1955, 190 p. 400 frs.

Découverte (La) du passé. Etudes réunies par A. Laming. Paris, Picard, 1952, 363 p., 45 fig., XVI planch. Broché : 1.900 frs; relié, 2.500 frs.

De Yurre G. R. — *Teologia de los sistemas sociales.* Vitoria, Edit. del Seminario, 1955, 118 p.

Diacre A. — *Les Baptêmes en danger de mort.* 2e édit., Héverlé, Pères Blancs, 1954, 236 p. 30 frs.

Dibelius M. — *Die Pastoralbriefe.* 3e édit. par H. Conzelmann. Tubingue, Mohr, 1955, iii-118 p. Broché : 7,20 marks; relié, 9,60 marks.

Dorresteijn H., S.C.J. (Dr). — *Biecht en Boete.* Maaseik, Romen en Zonen, 1955, 175 p. Broché : 80 frs; relié, 95 frs.

Duesberg H. (Dom). — *Jésus, prophète et Docteur de la Loi.* Edit. de Maredsous, 1955, 198 p.

Duynstee W. J. A. J., C.ss.R. — *Zonde en Herstel.* Ruremonde-Maaseik, Romen en Zonen, 1955, 48 p.

Education (L'). Les Enseignements Pontificaux. Paris-Tournai, Desclée & Cie, 1955, x-512-(70) p.

1054-1954. L'Eglise et les Eglises. Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident. Tome II. Editions de Chevetogne, 1955, vi-526 p.

Eller K. — *Der heilige Berg Athos.* Munich-Planegg, O.W. Barth, 1954, 239 p., 100 reprod. 28,50 marks.

Estudios sobre la « Ciudad de Dios ». Tomo I. Real Monasterio de San Lorenzo de el Escorial, 1955, 624 p. 125 pesetas.

Evangelisches Kirchenlexikon. Kirchlich-theologisches Handwörterbuch, hrsg. v. P. H. Brunotte u. D. O. Weber. Lief. 2/5 : *Ansbacher Ratschlag-Byzanz.* Goettingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1955, col. 129-640. 19,20 marks.

Exbrayat I. — *Notre Père ou la prière révolutionnaire.* Genève, Edit. Labor et Fides, 1955, 173 p.

Fecher V. J., S.V.D. — *A Study of the Movement for German National Parishes in Philadelphia and Baltimore (1787-1802).* Rome, Univ. Grég., 1955, xxxii-283 p.

GHERMAN P. (Abbé). — *L'âme roumaine écartelée.* Paris, Edit. du Cèdre, 1955, 258 p.

GRATTON H., O.M.I. — *Psychanalyses d'hier et d'aujourd'hui.* Paris. Ed. du Cerf, 1955, 306 p.

GROSS H. — *Weltherrschaft als religiöse Idee im Alten Testament.* Bonn, Hanstein, 1953, 157 p. 18 marks.

Grosse (Der) Herder. Band VII : *Paderewski bis Sadduzäer.* 5e édit., Fribourg-en-Br., Herder, 1955, 25 × 16 cm., 1520 col. 39 à 52 marks suivant reliure.

HARTMANN P., S.C.J. — *Le sens plénier de la réparation du péché.* Louvain, Apostolat de la réparation, 1955, 293 p.

HEINISCH P. — *Christus der Erlöser im Alten Testament.* Vienne-Graz, Styria, 1955, 456 p. 95,40 S.

HENRY R., C.ss.R. — *Manete in dilectione mea.* Paris, Téqui, 1955, 48 p. 100 frs.

HESPEL R. — *Le florilège cyrillien réfuté par Sévère d'Antioche.* Louvain, Public. Univ., 1955, XX-258 p. 300 frs.

HOHENSEE H. — *The Augustinian Concept of Authority.* New-York, Moroney, 1954, 80 p.

HOUSSIAU A. — *La christologie de saint Irénée.* Louvain, Public. Univ., 1955, XX-277 p. 240 frs.

HUNT R. et KLIBANSKY R. — *Mediaeval and Renaissance Studies.* Vol. III. Univ. of London, The Warburg Institute, 1954, VI-252 p. 1/10/—.

Initiation au mystère chrétien : Catéchisme. III. *L'Eglise du Christ. Peuple nouveau.* Paris, Lethielleux, 1955, 26 fiches avec gravures. 180 frs.

KITTEL G. & FRIEDRICH G. — *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.* VI, 3 : πίπλημι-πίστις. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1955, p. 129-192. 4,60 marks le fascicule.

KÖSTER H. M., S.A.C. — *Die alle selig Preisen.* Limburg, Lahn-Verlag, 1954, 72 p., 4 reprod. 1,85 mark.

KÖSTER H. M. — *Die Magd des Herrn.* Ibid., XXXI-506 p. 24,50 marks.

Numeri und Deuteronomium übersetzt und erklärt v.d. K. Fr. KRÄMER. Fribourg-en-Br., Herder, 1955, 23 × 15 cm., XVI-610 p. 26 à 38 marks.

KUHL C. — *Die Entstehung des Alten Testaments.* Berne, Francke, 1953, 408 p. 11,25 marks.

LAVELLE L. — *De l'intimité spirituelle.* Paris, Aubier, 1955, 288 p. 750 frs.

LECLERCQ J. — *La philosophie morale de saint Thomas devant la pensée contemporaine.* Louvain, Public. Univ., 1955, 472 p. 160 frs.

LE SENNE R. — *La découverte de Dieu.* Paris, Aubier, 1955, 288 p. 690 frs.

LETOUSEY A. — *Connaissance de Jésus-Christ.* II. *L'Eglise au péril des temps.* Paris, Lethielleux, 1955, VI-132 p., 12 grav. 350 frs.

LÖHRER M., O.S.B. — *Der Glaubensbegriff des hl. Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones.* Einsiedeln-Zurich-Köln, Benziger, 1955, 280 p. 14,80 frs suisses.

LUTHERS D. Martin. — *Werke.* Kritische Gesamtausgabe. *Die Deutsche Bibel.* Band 9. Hälfte 2. Weimar, H. Böhlaus, 1955, L-394 p.

MANENT L. (Abbé). — *Nouvelle histoire de Lourdes. Apparitions et guérisons.* Paris, La Colombe, 1955, 222 p. 495 frs.

MARDUEL M. — *L'âme ardente de sainte Chantal.* Paris, Téqui, 1955, 240 p. 750 frs.

MASSON-OURSEL P. — *La morale et l'histoire.* Paris, P.U.F., 1955, 190 p. 600 frs.

MEHL R. — *La rencontre d'autrui.* Paris-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1955, 64 p. 3,85 frs suisses.

Miscellanea Georg Hofmann S.J. Rome, Pont. Instit. Orient. Stud., 1955, 336 p. 3.500 l.

Moïse l'homme de l'Alliance. Paris-Tournai-Rome. Desclée & Cie, 1955, 400 p.

MONCHANIN J. — *De l'esthétique à la mystique.* Paris-Tournai, Casterman, 1955, 128 p. 48 frs belges.

MUHYI-D-DÎN IBN 'ARABÎ. — *La sagesse des prophètes (Fuçûç al-hikam).* Paris, A. Michel, 1955, 224 p. 780 frs.

NIEDERMEYER A. — *Allgemeine Pastoralmedizin.* I. *Philosophische Propädeutik der Medizin.* Vienne, Herder, 1955, XII-548 p. 128 S.

OLIVIER B., O.P. — *Un homme appelé Jésus.* Bruxelles, La Pensée catholique ; Paris, Office général du livre, 1955, 53 p. Prix : 21 frs belges.

OTTAVIANO C. — *Metafisica dell'essere parziale.* 2 vols. Naples, A. Rondinella, 1954-1955, XLII-833 et 745 p. 3.000 lires par volume.

PADALINO Fr. — *L'aumento intensivo della beatitudine essenziale.* Agrigento, Tipografia Vescovile, 1953, VIII-76 p.

Pas à pas avec la Bible (Coll.). 10 brochures parues de 16 à 52 p. Abbaye de Saint-André, Apost. Lit., 1955, 4 à 12 frs par brochure.

PELLISSIER M. — *Dominique Savio, cet « as »...* Paris, Téqui, 1954, XIV-142 p.

POHLMANN C., O.F.M. — *Kanzel und Ritiro. Der Volksmissionar Leonhard von Porto Maurizio.* Werl/Westf., Dietrich-Coelde-Verlag, 1955, XXIV-244 p. 14 marks.

POULET Ch. (Dom). — *Histoire du christianisme. Epoque contemporaine.* Fasc. XXXIII-XXXIV. Paris, Beauchesne, 1955, p. 761-1016.

PREMM M. — *Katholische Glaubenskunde. Ein Lehrbuch der Dogmatik.* Band III. Teil II. Vienne, Herder, 1955, XVI-415 p. 26 marks.

Questions scolaires aux missions. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1955, 242 p. 140 frs.

RABBOW P. — *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike.* Munich, Kösel, 1954, 356 p. 24 marks.

Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte. Fasc. 39 : *Dorfkirche-Drechsler.* Stuttgart, A. Druckenmüller, 1955, col. 257-384. 10 marks.

ROSENBERG A. — *Unbekannte Worte Jesu.* München-Planegg, O. W. Barth, 1954, 83 p. Cart : 4,80 marks ; rel. : 7 marks.

SCHAMONI W. — *Le vrai visage des saints.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1955, 364 p., 150 reprod. Br. : 225 frs belges ; rel. : 300 frs.

SCHURHAMMER G., S. J. — *Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit.* Band I. *Europa. 1506-1541.* Fribourg-en-Br., Herder, 1955, XXXII-744 p. 48 marks.

SEPPELT Fr. X. — *Geschichte der Päpste.* Band II. Munich, Kösel, 1955, 455 p. 31 marks.

SHEEN F. J. (Mgr). — *La vie vaut d'être vécue.* Paris-Tournai, Casterman, 1955, 228 p. 87 frs belges.

SMIT J. O. (Mgr). — *Wilhelmus Marinus Kardinaal van Rossum.* Ruremonde-Maaseik, Romen en Zonen, 1955, 38 p.

STEGMÜLLER Fr. — *Repertorium Biblicum Medii Aevi.* IV. *Commentaria. Auctores N-Q.* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones cientificas, 1954, 495 p.

STEINMANN J. — *Le livre de Job.* Paris, Edit. du Cerf, 1955, 390 p.

STERCKX A., O.P. — *Chasteté. Amour. Mariage.* Bruxelles, La Pensée catholique ; Paris, Office général du livre, 1955, 100 p. 27 frs belges.

STIÉNON DU PRÉ J. — *Sainte Jeanne de Lestonnac.* Paris, La Colombe, 1955, 166 p. 500 frs.

Studi di Filosofia della Religione. Rome, Frat. Bocca, 1955, 238 p. Prix de l'abonnement annuel (3 numéros) : 4.000 lires.

TERRUWE A. A.A. (Dr). — *Psychopathie en Neurose.* Maaseik, Romen en Zonen, 1955, 154 p. Br. : 110 frs ; rel. : 125 frs.

Textes mystiques d'Orient et d'Occident. Paris, Plon, 1955, 2 vols, 320 et 350 p. 795 et 870 frs.

THEODORET DE CYR. — *Discours sur la Providence.* Trad., intr. et notes par A. AZÉMA. Paris, Les Belles Lettres, 1954, 352 p.

TODOLI J., O.P. — *Filosofia de la Religion.* Madrid, Edit. Gredos, 1955, 570 p. 100 pesetas.

TORRANCE T. F. — *Les Réformateurs et la fin des temps.* Paris-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1955, 44 p. 2,90 frs suisses.

VAN ASSELDONK G., M.S.F. — *De Nederlanden en het Westers Schisma (tot 1398).* Utrecht-Nimègue, Dekker & Van de Vegt, 1955, XVI-270 p.

WEISER A. — *Das Buch des Propheten Jeremia. Kapitel 25, 15-52, 34.* Goettingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1955, p. 229-488. Cart. : 9 marks ; rel. : 11,30 marks.

WELLENS St. C., P.B. — *La société des missionnaires d'Afrique (Pères Blancs).* Louvain, Public. Univ., 1952, 124 p. 60 frs.

ZOFFOLI E., C.P. — *I Passionisti.* Rome, Ediz. « Il crocifisso », 1955, XVI-404 p. 51 illustrations.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*